ہیں۔اسی طرح مذکورہ حدیث میں حضرت ام سلیم نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ پہلے اللہ تعالیٰ کی صفت خاص بیان فرمائی ہے کہ وہ حق بات کے بیان کرنے میں نہیں شرماتا۔ پھر وہ مسئلہ دریافت کیا جو بظاہر شرم سے تعلق رکھتا ہے مگر مسئلہ ہونے کی حیثیت سے اپنی جگہ دریافت طلب تھا۔اور اگر اس کے دریافت کرنے میں وہ عورتوں جیسی شرم سے کام لیتیں۔تو اس مسئلہ میں نہ صرف یہ کہ وہ خود دینی حکم سے محروم رہ جاتیں۔ بلکہ دوسری تمام مسلمان عورتیں ناواقف رہتیں۔اسی لحاظ سے پوری امت پر سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کا بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے ذاتی زندگی سے متعلق وہ باتیں کھول کر فرمادیں۔جنھیں عام طور پر لوگ بے جا شرم کے مارے بیان نہیں کرتے۔اور دوسری طرف صحابی عورتوں کی یہ امت ممنون ہے کہ انہوں نے آپ سے یہ سب سوالات دریافت کر ڈالے جن کی ہر عورت کو ضرورت پیش آسکتی ہے۔اور جنہیں وہ بسا اوقات خاوند سے بھی دریافت کرتے ہوئے کتراتی ہیں۔

حدیث الباب میں تین مشہور صحابیات کا ذکر آیا ہے جن کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حضرت زینب بنت ام سلمہ کے حالات

یہ اپنے زمانے کی بہت بڑی عالم وفقیہ تھیں۔ پہلے ان کا نام برہ تھا آں حضرت ﷺ نے بدل کر زینب رکھ دیا۔ان کے والد ماجد کا نام عبداللہ بن عبدالاسد مخزومی تھا۔اور ولادت قیام حبشہ کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ان کے دوسرے بھائی بہن عمر،اور درہ تھے۔حضرت عبداللہ بن عبدالاسد مذکور کی وفات غزوہ احد میں تیروں سے زخمی ہو کر چند ماہ بعد ہوگئی تھی اور عدت گذرنے پر ان کی والدہ ام سلمہ آں حضرت ﷺ کی زوجیت سے مشرف ہوئیں۔ تو ان کی تربیت آپ ہی کے پاس ہوئی۔ پھر ان کی نسبت بھی بجائے باپ کے شرف مذکور کے سبب اپنی والدہ ماجدہ حضرت ام سلمہ ہی کی طرف ہونے لگی۔ان کی روایات تمام کتب صحاح ستہ میں ہیں اور وفات ۷۳ ہجری میں ہوئی (عمدۃ القاری ص ۲۶۴ ج ۱)

(۲) حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا

آپ کا اسم مبارک ہند والد کا نام ابوامیہ سہیل بن مغیرہ اپنے سابق شوہر عبداللہ بن عبدالاسد کے ساتھ مسلمان ہوئیں اور ان کے ساتھ ہی مکہ معظمہ سے حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی۔سلمہ ان کے بیٹے حبشہ میں پیدا ہوئے۔جن کی نسبت سے وہ ام سلمہ اور شوہر ابوسلمہ مشہور ہوئے۔

حبشہ سے مکہ معظمہ میں آئیں اور وہاں سے مدینہ طیبہ کو ہجرت کی۔اہل سیر نے لکھا ہے کہ وہ سب سے پہلی عورت ہیں جنہوں نے مدینہ طیبہ کو ہجرت کی۔ان کے شوہر ابوسلمہ بڑے مشہور شہسوار تھے۔جنہوں نے مشہور غزوات بدر واحد میں شرکت کی اور غزوہ احد میں مجروح ہو کر وفات پائی۔ان کے جنازے کی نماز نہایت اہتمام سے پڑھی گئی۔اور روایت میں آتا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے اس میں نو تکبیریں کہیں۔صحابہ نے وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ یہ تو ہزار تکبیر کے مستحق تھے۔ان کی وفات کے وقت ام سلمہ حاملہ تھیں وضع حمل کی عدت گذر گئی تو آں حضرت ﷺ نے ان سے نکاح کرنا چاہا تو انہوں نے عذر کیا کہ مجھ میں رشک وغیرت کا مادہ بہت زیادہ ہے۔صاحب عیال ہوں۔سن رسیدہ ہوں اس پر بھی آں حضرت ﷺ کی رائے مبارک بدستور وہی رہی۔تو شرف زوجیت سے مشرف ہوگئیں۔فضل وکمال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بعد ان ہی کا درجہ مانا جاتا ہے۔صلح حدیبیہ کے موقع جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حلق وقربانی میں تامل تھا۔ اور کفار مکہ پر غضب وغصہ کے باعث وہ آں حضرت ﷺ کے حکم پر بھی تعمیل کے لیے آمادہ نہ ہو رہے تھے۔اس وقت آپ ﷺ ملول ہو کر

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لے گئے۔ اور اس امر کی شکایت فرمائی۔ حضرت ام اسلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ موقع پر تشریف لے جائیں اور کسی سے بات نہ کریں بلکہ سب سے پہلے خود حلق ونحر کریں جب وہ لوگ آپ ﷺ کو دیکھیں گے کہ آپ ﷺ نے ہدی قربانی کردی اور سر منڈ وا کر احرام سے نکل گئے تو ان میں سے کوئی بھی آپ ﷺ کی اتباع سے گریز نہ کرے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ آپ نے موقع پر جا کر سب کے سامنے نحر وحلق کرایا اور سارے صحابہ نے بھی بے تامل ایسا ہی کیا (الروض الانف عن الصحیح ص ۲/۲۳۲)

محقق سہیلی نے اس موقع بھی یہ پر لکھا ہے کہ صحابہ کرام نے حضور ﷺ کے حکم کی فوراً تعمیل نہیں کی اس سے بعض اصولیین کی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امر فوری تعمیل کا مقتضا نہیں۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ صحابہ کرام نے آپ کے امر مذکور کو وجوب کے لیے نہیں سمجھا۔ اس قرینہ سے کہ آپ کو حلق ونحر کرتے ہوئے نہیں دیکھا تھا چنانچہ دیکھنے کے بعد سمجھے کہ امر مذکور وجوب کے لیے تھا اور پھر تعمیل بھی کی تیسری بات اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوئی کہ عورتوں سے مشورہ لینا مباح ہے اس لیے کہ ان سے مشورہ لینے کی ممانعت صرف امور مملکت کے بارے میں ہے جیسا کہ ابو جعفر انحاس نے اس حدیث کی شرح میں تصریح کی ہے۔

حضرت ام سلیم رضی اللہ عنہا

ان کے کئی نام ہیں مہلہ، رمیلہ، رمیصاء بنت ملحان حضرت انس بن مالک کی والدہ اور حضرت ابوطلحہ انصاری کی بیوی ہیں حضرت ام حرام انصاریہ کی بہن ہیں مشہور ومعروف صحابیہ ہیں جن سے بخاری مسلم ترمذی وغیرہ میں احادیث کی روایت کی گئی ہے۔ بخاری شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا میں جنت میں داخل ہوا تو وہاں رمیصاء ابوطلحہ کی بیوی کو یکھا۔ اور مسلم شریف میں اس طرح ہے کہ میں جنت میں داخل ہوا تو کسی کے آہستہ قدم چلنے کی آہٹ سنی میں نے کہا یہ کون ہے بتلایا گیا یہ رمیصاء ہے۔

زمانہ جاہلیت میں ان کے شوہر مالک بن النضر تھے، یہ اسلام لائیں تو ان کو بھی اسلام لانے کیلئے کہا تو وہ ناخوش ہو کر شام چلے گئے اور وہیں انتقال ہوا، ان کے بعد ام سلیم کو ابوطلحہ نے پیام نکاح دیا، اس وقت وہ مشرک تھے ام سلیم نے انکار کر دیا کہ بغیر اسلام کے نکاح نہیں ہوگا چنانچہ انہوں نے اسلام لا کر نکاح کیا، حضرت ام سلیم نے بیان کیا کہ میرے لئے حضور ﷺ نے بڑی اچھی دعا کی تھی جس سے زیادہ مجھے اور کچھ نہیں چاہیے (تہذیب التہذیب ص ۴۷۱ ج ۱۲)

مقصد ترجمہ: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ چونکہ شارع علیہ السلام سے حیاء کی خوبی و برائی دونوں ثابت ہیں، اس لئے امام بخاری نے اس کو حالات ومواقع کے لحاظ سے تقسیم کردیا، چنانچہ ایک حدیث میں حضرت ابن عمر والی روایت کی جس سے حیاء کی خوبی ظاہر ہوئی کیونکہ ان کی خاموشی وسکوت سے کسی حلال وحرام کے مسئلہ میں تغیر نہیں آیا، صرف وہ فضیلت فوت ہوگئی جو دربار رسالت میں بولنے اور بتلانے سے ان کو دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں حاصل ہو جاتی اور شاید اس سکوت پر ان کو آخرت کا اجر حاصل ہو جائے دوسری حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی جس سے معلوم ہوا کہ جو حیاء تحصیل علم ودین سے مانع ہو وہ مذموم ہے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ آپ اس علم کے بڑے مرتبے پر کیسے پہنچے، تو آپ نے فرمایا تھا کہ "میں نے افادہ سے کبھی بخل نہیں کیا اور استفادہ سے کبھی شرم نہیں کی" حضرت اصمعی نے فرمایا "کسی علمی بات کو پوچھنے میں جو خفت وذلت ہے وہ مدت العمر کی ذلت وجہالت سے کہیں بہتر ہے۔"

بحث ونظر

استحیاء کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بظاہر چونکہ استحیاء میں انفعالی کیفیت ہوتی ہے اس لئے علماء کو بڑا اشکال ہوا ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف سے اس کو کس معنی سے منسوب کریں، چنانچہ مفسر بیضاویؒ نے فرمایا کہ رحمت رقت قلب کو کہتے ہیں، لہٰذا اس کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا مجازی طور پر ہے۔

میں نے کہا کہ یہ تو عجیب بات ہے کہ اگر رحمت کی نسبت حق تعالیٰ ہی کی طرف مجازاً کہی جائے تو پھر یقیناً کس طرف ہوگی؟ میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ جن امور کو نسبت خود حق تعالیٰ نے اپنی ذات اقدس کی طرف کی ہے، ان کی نسبت میں ہم بھی تامل نہیں کریں گے، البتہ ان کی کیفیت کا علم ہمیں نہیں، وہ اسی کی طرف محول کریں گے، حافظ عینیؒ نے لکھا کہ حضرت ام سلیم کے ان اللہ لا یستحی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ حق بات کو بیان فرمانے سے نہیں رکتے، اسی طرح میں بھی علمی سوال سے نہیں رکتی، اگرچہ وہ ایسا سوال ہے کہ جس سے عام طور پر عورتیں شرم کرتی ہیں۔

فغطت ام سلمة (حضرت ام سلمہ نے مذکورہ بالا گفتگو سن کر اپنا چہرہ شرم سے ڈھانک لیا)، حافظ عینیؒ نے لکھا کہ یہ کلام حضرت زینب کا بھی ہوسکتا ہے، تب تو حدیث میں دو صحابیہ عورتوں کے ملے جلے الفاظ ذکر ہوئے ہیں، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کلام حضرت ام سلمہؓ کا ہو، جو اوپر سے بیان حدیث کر رہی ہیں، اس صورت میں کلام بطریق التفات ہوگا، کہ بجائے صیغہ متکلم کے صیغہ وغائب اپنے ہی بارے میں استعمال کیا (ایسے محاورات نہ صرف عربی میں بلکہ ہر زبان میں استعمال ہوتے ہیں)

او تحتلم المرأة؟ (کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ احتلام کی صورت میں عورت پر غسل واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے جو یہ قول نقل ہے کہ احتلام میں عورت پر غسل نہیں ہے وہ اس حالت میں ہے کہ خروج ماء فرج خارج تک نہ ہو۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے خصوصی افادات

(۱) فرمایا اطباء کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ عورت کے اندر بھی ایسا مادہ موجود ہے، جس میں تولید کی صلاحیت ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ مرد کی طرح عورت کے اندر منی کا وجود بھی ہے، ارسطو نے اس کو تسلیم کیا ہے اور جالینوس نے اس کا انکار کیا ہے، انہوں نے کہا کہ وہ ایک دوسری رطوبت ہے جو منی سے مشابہ ہوتی ہے بلکہ بچہ مرد ہی کے مادہ منویہ کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، ارسطو کہتا ہے کہ بچہ دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے، ہوسکتا ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی اس اختلاف پر مبنی ہو۔ واللہ اعلم۔

(۲) اس امر میں اختلاف ہے کہ انبیاء علیہ السلام کو بھی صورت مسئولہ پیش آسکتی ہے یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ ہوسکتی ہے مگر شیطان کے دخل سے نہیں، بلکہ دوسرے اسباب طبعیہ کے تحت ہوسکتی ہے۔

(۳) بچہ کے باپ یا ماں کے ساتھ زیادہ مشابہ ہونے کی وجہ کبھی غلبہ ماء اور کبھی سبقت دونوں ہوسکتی ہیں۔

(۴) "تربت یمینک[1]" (تیرے ہاتھ مٹی میں ملیں) فرمایا کہ یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے اردو والے" مرنے جوگا" وغیرہ کہہ دیتی ہیں (یعنی ایسے الفاظ میں شفقت وتنبیہ ملی جلی ہوتی ہے، بددعا مقصود نہیں)

(۵) امام محمد پر مسئلہ سابقہ کے سلسلے میں نکیر کے ذیل میں فرمایا کہ پہلے "حجاز" معدن تھا فقہ کا، مگر پھر مفرغہ ہو گیا" عراق" اور وہ بہت بڑا علمی وفقہی مرکز بن گیا، "حجازی فقہ" امام مالک وشافعی کا کہلاتا ہے اور امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب وسفیان ثوری وغیرہ کا فقہ عراقی کہلاتا ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر، جو فقہ الحدیث میں بے نظیر گزرے ہیں، حدیث کے مسائل فقہیہ میں ان کا سا ئل علم وفہم میری نظر سے نہیں گزرا ان کا قول میں نے دیکھا" **واما اهل الحديث فكانهم اعداء لا بی حنيفة واصحابه**" اہل حدیث کا تو ہم نے ایسا حال دیکھا کہ گویا وہ سب ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے دشمن بنے ہوئے ہیں۔)

گویا ابوعمر نے اقرار کیا کہ محدثین نے امام ابوحنیفہ واصحاب امام کے مناقب نہیں بیان کئے، کیونکہ ان کے دلوں میں عداوت بیٹھ گئی تھی۔

ان ہی ابوعمر نے امام ابویوسف کے متعلق ابن جریر طبری سے روایت نقل کی ہے کہ وہ اپنی ایک ایک مجلس املاء میں پچاس پچاس، ساٹھ ساٹھ احادیث نبویہ سنا دیتے تھے۔

(۶) اسی روز حضرت شاہ صاحب[2] نے بخاری شریف میں یہ کلمات بھی فرمائے۔

"امام بخاری نے کتاب تو ایسی لکھی ہے کہ قرآن مجید کے بعد ہے مگر اعتدال مرعی نہیں ہے"

یعنی صحیح بخاری کی صحت، تلقی بالقبول، اور بلندی ومرتبت وغیرہ اسی درجہ کی ہے کہ قرآن مجید کے بعد اس کا مرتبہ ہے، مگر خود امام بخاری

---

[1] حافظ عینیؒ نے "بیان لغات" کے تحت اس جملہ پر، بہت مفید بحث کی ہے، فرمایا: اس قسم کے جملے عربی زبان میں بکثرت مستعمل ہوئے ہیں، اور ان سے مقصود مخاطب کو بددعا دینا وغیرہ نہیں ہوتا اور جن لوگوں نے اس کا مطلب حقیقۃً بددعا کرنا سمجھا، غلطی کی ہے، اس طرح اور بھی بہت سے الفاظ عربی محاورات میں بولے جاتے ہیں، جنکے ظاہری معنی مراد نہیں ہوتے، مثلاً کہتے ہیں، **لاام لک**، **لا اب لک** مقصد اس کی غیر معمولی عقل وفہم کی داد دینا ہوتا ہے وغیرہ، قاضی عیاض نے کہا: یہ عرب کا محاورہ ہے اس وقت بولتے ہیں جب کسی امر پر نکیر بھی کرنی ہو اور مخاطب کو مانوس بھی رکھنا ہو یا کسی بات کے عجیب یا عظیم ہونے کی طرف اشارہ ہے، غرض معنی اصلی مراد نہیں ہوتے، حافظؒ عینی نے آخر میں یہ فیصلہ کیا کہ عقلاء کو چاہیے کہ وہ ایسے مواقع میں لفظ کو بھی دیکھیں اور کہنے والے کو بھی اگر کہنے والا دوست ہے تو اس کا مقصد ومفہوم اچھا نکلنا چاہیے، خواہ الفاظ میں کیسی ہی سختی وگرانی ہو اور اگر دشمن وبدخواہ ہے تو اس کا ارادہ بھی اچھا نہیں، اگرچہ الفاظ میں کیسی ہی نرمی وشیرینی ہو۔ (عمدۃ القاری ص ۶۲۵ ج ۱)

[2] راقم الحروف نے درس بخاری شریف میں زیادہ اہتمام حضرت شاہ صاحب کے اپنے خصوصی اور تحقیقی فیصلے نظر بند کرانے کا کیا تھا، کیونکہ میرے نزدیک وہی قیمتی افادات تھے، دوسرے حضرات کی تحقیقات وعلوم تو کتابوں کی مراجعت سے بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔

اس وقت اس امر کا تصور وخیال وگمان بھی نہ تھا کہ انوارالباری جمع کرنے کی توفیق ملے گی، مگر امام بخاری کے بارے میں میری تصریحات کچھ لوگوں کو اوپری معلوم ہوئیں، حالانکہ میں نے یوں بھی ہر بات کو صرف حضرت کی طرف نسبت کر کے ہی نہیں چھوڑ دیا، بلکہ اس کے لئے دوسرے دلائل وشواہد بھی جمع کر کے نقل کئے ہیں، تاہم اس سلسلہ میں عزیز عالی قدر مولانا محمد انظر شاہ صاحب سلمہ کے ایک مکتوب مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۶۳ء کے چند جملے یہاں نقل کرنا مناسب ہیں:

"اس مرتبہ بارہ مولا میں اباجی مرحوم کی ایک ترکیب تقریر (مطبوعہ) ملی جو انہوں نے سری نگر میں کی تھی، اس میں مسئلہ فاتحہ خلف الامام پر بولے تھے، بعض لوگوں نے امام بخاری پر آپ کی تنقید کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا لیکن اباجی مرحوم کی اس تقریر سے معلوم ہوا کہ "حنفیت" کے دفاع میں آپ ان کے نقطہ نظر کی صحیح ترجمانی کر رہے ہیں، عجیب وغریب تقریر ہے۔"

عزیز موصوف نے وہ تقریر بھی مجھے بھیج دی تھی، اس میں قرآءت فاتحہ خلف الامام، رفع یدین اور آمین بالجہر تینوں پر تحقیقی ارشادات ہیں ان مسائل کی ابحاث میں ان کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ، اگر حضرت شاہ صاحبؒ دوسرے حضرات کے افادات پورے وثوق واطمینان کے بعد لکھے جاتے ہیں اور اس بارے میں کسی کے تسلیم وانکار اور پسند وناپسند کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے، تاہم عزیز موصوف کے مندرجہ بالا جملے اور تقریر بالا پڑھ کر مزید اطمینان وانشرح ہوا ہے، والحمدللہ علے ذلک۔

نے اپنی ذاتی ارشادات و رجحانات میں اعتدال کی رعایت نہیں کی حضرت کا اس سے اشارہ تراجم ابواب اور حدیث الابواب کے اختیار وانتخاب وغیرہ کی طرف معلوم ہوتا ہے، یعنی اس بارہ میں اگر امام بخاری کا طریقہ بھی امام مسلم، امام ترمذی، امام ابوداؤد وغیرہ جیسا ہوتا تو زیادہ اچھا تھا کہ یہ سب حضرات محدثین امام بخاری کی طرح اپنے خیال و رجحان کے مطابق احادیث ذکر نہیں کرتے، بلکہ اختلافی مسائل میں مختلف تراجم ابواب قائم کر کے موافق ومخالف سب احادیث جمع کر دیتے ہیں، امام بخاری ایسا اسی وقت کرتے ہیں جب انکا رجحان کسی ایک طرف نہ ہو، ورنہ صرف یک طرفہ مواد جمع کرتے ہیں، اور اگر کبھی دوسری حدیث لاتے بھی ہیں تو غیر مظان میں اور دوسرے کسی عنوان کے تحت، تاہم اس امر سے انکار نہیں ہوسکتا کہ امام بخاری نے جتنی احادیث صحیح بخاری میں روایت کی ہیں وہ صحت وقوت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں اور اس لئے ان کے قابل حجت ہونے میں تحقیقی نقطہ نظر سے دورائیں نہیں ہوسکتیں اور یہ ان کی نہایت ہی عظیم وجلیل منقبت ہے۔

اللهم ارحمه ارحمة واسعةً، وارحمنا كلنا معه بفضلك وكرمك ومنك يا ارحم الراحمين

(۱۳۱) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَّا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَهِيَ مَثَلُ الْمُسْلِمِ حَدِّثُوْنِيْ مَاهِيَ فَوَقَعَ النَّاسُ فِيْ شَجَرِ الْبَادِيَةِ وَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ اَنَّهَا النَّخْلَةُ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ فَاسْتَحْيَيْتُ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَخْبِرْنَا بِهَا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هِيَ النَّخْلَةُ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ فَحَدَّثْتُ اَبِيْ بِمَا وَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ فَقَالَ لَاَنْ تَكُوْنَ قُلْتَهَا اَحَبُّ اِلَيَّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ لِيْ كَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ فرمایا درختوں میں سے ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے کبھی نہیں جھڑتے، اور اس کی مثال مسلمان جیسی ہے۔ مجھے بتلاؤ؟ کہ وہ کیا درخت ہے؟ لوگ جنگلی درختوں (کے خیال) میں پڑ گئے، اور میرے جی میں آیا کہ وہ کھجور کا پیڑ ہے، عبداللہ کہتے ہیں کہ مجھے پھر شرم آ گئی، تب لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ ہی اس بارے میں کچھ بتائیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ کھجور ہے، عبداللہ کہتے ہیں کہ میرے جی میں جو بات تھی وہ میں نے اپنے والد (حضرت عمر) کو بتائی، وہ کہنے لگے اگر تو (اس وقت) کہہ دیتا تو میرے لئے ایسے ایسے قیمتی سرمائے سے زیادہ محبوب تھا۔

تشریح: عبداللہ ابن عمرؓ نے شرم سے کام لیا اگر وہ شرم نہ کرتے تو جواب دینے کی فضیلت انہیں حاصل ہو جاتی، جس کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا کہ اگر تم بتلا دیتے تو میرے لئے بہت بڑی بات ہوتی، اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ ایسے موقع پر شرم سے کام نہ لینا چاہیے۔

یہ حدیث مع تشریح وتفصیل نمبر ۶۰ پر **باب قول المحدث حدثنا واخبرنا** میں گزر چکی ہے یہاں اتنا اضافہ ہے کہ ابن عمرؓ نے بیان کیا میں نے اس وقعہ کو اپنے والد ماجد حضرت عمرؓ کے سامنے عرض کیا تو وہ فرمانے لگے کہ تم اگر اپنی سمجھی ہوئی بات حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کر دیتے، تو مجھے دنیا کی بڑی بڑی نعمتوں کے ملنے سے بھی زیادہ خوشی ہوتی، علامہ ابن بطالؒ نے کہا کہ حضرت عمرؓ کی اس تمنا سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک باپ کا اپنے بیٹے کے علمی تفوق اور اساتذہ ومشائخ کی نظر میں اس کی علمی مناسبتوں کے ظہور پر حرص کرنا اور اس سے خوش ہونا جائز ومباح ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے تمنا اس لئے کی تھی کہ حضور علیہ السلام ابن عمر کی اصابت رائے سے خوش ہو کر ان کے لئے دعا فرمائیں گے، بعض نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیک کردار عالم بیٹا، باپ کے لئے اس کی ساری دنیا کی نعمتوں سے زیادہ بہتر وافضل ہے (عمدۃ القاری ص ٦٢٧ ج ا)

حیا اور تحصیل علم: ترجمۃ الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول مذکور ہے کہ انصار کی عورتیں سب عورتوں سے اچھی ہیں کہ دین کے معاملہ میں شرم وحیا نہیں کرتیں، اور حسب ضرورت تمام مسائل دریافت کرنے کی فکر کرتی ہیں، پھر دو حدیث ذکر ہوئیں جن سے ثابت ہوا کہ دینی مسائل کے بارے میں حیاء کرنا اچھا نہیں اور حلال وحرام شرعی کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسے ام سلیم نے معلوم کیا، البتہ ان کے علاوہ دوسرے غیر ضروری معاملات میں حیا کرے تو کچھ حرج نہیں، جیسے حضرت ابن عمر نے کی۔

یہ زمانہ تو نبوت کا تھا کہ حضور اکرم علیہ السلام کی موجودگی میں آپ علیہ السلام ہی سے براہ راست حاصل کرنا زیادہ بہتر اور محتاط طریقہ تھا، مگر آپ علیہ السلام کے بعد عورتوں میں دین کی بیشتر تعلیم ازواج مطہرات اور صحابیات کے ذریعہ پھیلی، اور کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح سارے صحابہ مرد پورے دین کے عالم تھے، تمام صحابی عورتیں بھی علم دین سے پوری طرح بہرور ہو چکیں تھیں اور پھر اسی طرح علم دین مردوں سے مردوں کو اور عورتوں کو عورتوں سے پہنچتا رہا، جس طرح مردوں پر علم دین حاصل کرنا فرض کفایہ ہے عورتوں پر بھی فرض ہے، بلکہ اس لحاظ سے عورتوں کا علم دین سے مزین وہونا زیادہ ضروری ہے کہ بچوں کی ابتدائی تعلیم وتربیت ان کی ہی صحبت میں ہوتی ہے اور جن خیالات واعمال وغیرہ کے اثرات ابتداً ذہن میں بیٹھ جاتے ہیں وہ پائیدار ہو جاتے ہیں، آج کل ہمارے معاشرے میں زیادہ خرابیوں کا باعث یہی ہے کہ عورتوں میں دینی تعلیم کم سے کم ہوتی جا رہی ہے، وہ عقائد میں پختہ ہیں اور نہ اعمال کی طرف راغب، پھر اگر سکولوں اور کالجوں کی تعلیم میں پڑ گئیں تو رہا سہا دینی جذبہ بھی ختم ہو جاتا ہے الا ماشاء اللہ اور آج کل لڑکیوں کو کالجوں میں تعلیم دلانے کا رجحان بھی تیزی سے بڑھ رہا ہے، حتیٰ کہ علماء دین میں بھی یہ بیماری آ چکی ہے۔

ضرورت ہے کہ علماء ورہنمایان ملت اصلاح حال کے لئے غور وفکر کریں اور تعلیم کے بارے میں کوئی لائحہ عمل طے کریں اول تو مسلمان بچوں اور بچیوں سب ہی کے لئے عصری تعلیم سے قبل یا کم از کم ساتھ ہی دینی تعلیم نہایت ضروری ہے اور بچیوں کے لئے تو اور بھی زیادہ اس کی ضرورت ہے۔ وما علینا الا البلاغ ان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَنِ اسْتَحْيٰى فَاَمَرَ غَيْرَهٗ بِالسُّؤَالِ.

(جو شخص شرمائے اور کوئی علمی سوال دوسرے کے ذریعہ کرے)

(۱۳۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ دَاوٗدَ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرِ نِ الثَّوْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنْتُ رَجُلًا مَذَّآءً فَاَمَرْتُ الْمِقْدَادَ اَنْ يَّسْاَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَاَلَهٗ فَقَالَ فِيْهِ الْوُضُوْءُ.

ترجمہ: حضرت محمد بن الحنفیہ سے نقل ہے، وہ حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں کہ مجھے مذی زیادہ آنے کی شکایت تھی تو میں نے مقداد کو حکم دیا کہ وہ اس بارے میں وہ رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کریں تو انہوں نے آپ علیہ السلام سے پوچھا۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس میں وضو فرض ہوتا ہے۔

تشریح: حضرت علیؓ نے حضور اکرم ﷺ سے اس بارے میں براہ راست مسئلہ دریافت کرنے میں اس لئے بھی حیاء کی کہ حضرت فاطمہؓ ان کے نکاح میں تھیں جیسا کہ ایک حدیث میں اس وجہ کی صراحت وارد ہے، حافظؒ عینی نے کہا کہ حدیث کے سب طرق ومتون یہاں ذکر کر دیئے ہیں، مناسب ہوگا کہ ان سب کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

(۱) بخاری کی روایت اوپر ذکر ہوئی اور آگے طہارت میں بھی آئے گی۔

(۲) مسلم میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا میں نے مقداد بن الاسود کو حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بھیجا اور انہوں نے مذی کے بارے میں آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وضو کرلو اور نجاست دھوڈالو۔

(۳) نسائی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ مجھے مذی آنے کی شکایت تھی اور حضور ﷺ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھیں، مسئلہ پوچھنے میں شرم محسوس ہوتی تھی، اسی لئے ایک شخص سے جو میرے پہلو میں بیٹھا تھا کہا کہ تم پوچھ لو، اس نے آپ ﷺ سے سوال کیا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں وضو ہے، دوسری روایت میں ہے کہ میں نے عمار سے کہا انہوں نے آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے کہا کہ اس میں وضو کافی ہے۔

(۴) ترمذی میں حضرت علیؓ نے فرمایا میں نے حضور اکرم ﷺ سے مذی کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ مذی سے وضو ہے اور منی سے غسل ہے۔

(۵) مسند احمد میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ مجھے مذی کی زیادہ شکایت تھی، اور میں اس سے غسل کیا کرتا تھا، ایک مرتبہ مقداد کو کہا تو انہوں نے آنحضرت ﷺ سے مسئلہ معلوم کرلیا، آپ ﷺ نے مسکرا کر فرمایا کہ اس میں وضو ہے۔

(۶) ابوداؤد میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ مجھے مذی کی شکایت زیادہ تھی اور غسل بار بار کرتے میری کمر ٹوٹ گئی تو میں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا یا آپ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو دھولو اور وضو کرلو اور جب پانی چھلک کر نکل جائے تو غسل کرنا (اشارہ منی کی طرف ہے کہ اس سے غسل ہے)

(۷) طحاوی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عمارؓ سے فرمایا کہ آپ ﷺ سے مذی کے بارے میں معلوم کریں فرمایا کہ محل نجاست کو دھو دے اور وضو کرے۔

مذکورہ بالا تمام روایات کو دیکھ کر سوال ہوتا ہے کہ صحیح بات کون سی ہے؟ تو حافظ عینی نے لکھا کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت علی نے مقداد اور عمار کے واسطے سے بھی یہ مسئلہ مذکورہ معلوم کرایا ہو پھر خود بھی سوال کیا ہو۔ واللہ اعلم (عمدۃ القاری ص ۲/۶۳۱)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ بظاہر حضرت علی نے اپنے بارے میں مقداد وغیرہ سے بھی سوال کرایا۔ اور خود بھی سوال کیا مگر بطریق فرض کہ کسی کو ایسا پیش آئے تو کیا کرے وضو یا غسل؟ اس طرح تناقض وغیرہ اشکالات رفع ہوجاتے ہیں۔

بحث ونظر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مذی کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور اس پر بھی کہ مذی نجس ہے اور جس

طرح پیشاب کے بعد وضو ضروری ہے اسی طرح اس سے بھی ہے اگر مذی کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو جمہور علماء کہتے ہیں کہ اس کو دھونا ضروری ہے اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی نے نہیں کہا کہ صرف رش ونضح (پانی کے چھینٹے ڈال دینا کافی ہے) مگر شوکانی اور ان کے متبعین غیر مقلدین کا مذہب یہ ہے کہ وہ کافی ہے اسی طرح بعض روایات میں ہے جو غسل ذکر وانثیین آیا ہے اسی سے وہ یہ سمجھے ہیں کہ تمام حصوں کا دھونا ضروری ہے۔ خواہ نجاست سب جگہ لگی ہو یا نہ لگی ہو۔ جمہور علماء و محققین کہتے ہیں کہ صرف محل نجاست کو دھونا ہی ضروری ہے امام احمد بھی حکم غسل کو عام سمجھے ہیں اور علامہ شوکانی نے لکھا ہے کہ یہی مذہب اوزاعی بعض حنابلہ اور بعض مالکیہ کا بھی ہے۔

علامہ شوکانی اور ابن حزم کا اختلاف

پھر لکھا ہے کہ ابن حزم سے بڑا تعجب ہے کہ باوجود ظاہری ہونے کے انہوں نے جمہور کا مذہب اختیار کیا اور دعوی کر دیا کہ ان اعضا کا پورا دھونے پر کوئی دلیل شرعی موجود نہیں حالانکہ خود ابن حزم ہی نے حدیث **فلیغسل ذکرہ** اور حدیث **و اغسل ذکرک** بھی اس سے پہلے روایت کی ہیں اور ان کی صحت میں کچھ کلام نہیں کیا۔ اور یہ امر بھی ان سے مخفی ہو گیا۔ کہ جب کسی عضو کا ذکر ہوا تو حقیقتاً اس سے مراد پورا عضو ہی ہو سکتا ہے اور بعض مراد لینا مجازاً ہوگا۔ غرض ابن حزم کی ظاہریت کے مناسب بات یہی تھی۔ کہ وہ بھی اسی مسلک کو اختیار کرتے۔ جس کو پہلے لوگوں نے اختیار کیا ہے۔

حافظ ابن حزم کا ذکر

اس میں شک نہیں کہ ابن حزم ظاہری ہیں اور اکثر ائمہ مجتہدین کے مسلک سے الگ ہی غیر مقلدوں کی طرح راہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے خلاف مسلک والوں کے لیے جگہ جگہ نامناسب الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن جہاں انہوں نے مسلک ائمہ یا جمہور کو اختیار کیا ہے کہ جیسا کہ مسئلہ زیر بحث میں تو یہ بات علامہ شوکانی جیسے غیر مقلدین پر سخت گراں گذری ہے یہاں یہ چیز خاص طور سے نوٹ کرنے کی ہے۔ کہ جس معقولیت سے متاثر ہو کر ابن حزم نے یہاں جمہور کے مسلک کو اختیار کیا اور بقول علامہ شوکانی کے احادیث صحیحہ پر عمل بھی ترک کیا اور مسلک سابقین اولین کو بھی چھوڑ دیا اگر تحقیقی نظر سے دیکھا جائے۔ تو ائمہ مجتہدین کے تقریباً سب ہی مسائل میں وہ معقولیت موجود ہے خواہ کسی کا ادراک اُس کو ہو یا نہ ہو۔

جمہور کا مسلک قوی ہے

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جمہور کا کہنا یہ ہے کہ شریعت کا اصول مسلمہ کے تحت تو صرف اسی حصہ کا دھونا واجب ہے جس پر نجاست لگی ہو۔ باقی زیادہ نظافت اور طہارت کے لیے مزید آس پاس کے حصوں کو بھی دھو لینا بہتر ہے اس کو وجوبی حکم سمجھنا درست نہیں۔

مقصد امام طحاوی

پھر فرمایا کہ امام طحاوی نے یہ جو لکھا ہے کہ ذکر وانثیین کے دھونے کا حکم بطور علاج ہے تو اس سے مراد طبی علاج[1] نہیں ہے بلکہ تقطیر مذی کو

---

[1] امام طحاوی نے جو قول جمہور کے لیے توجیہ مذکورہ لکھی ہے اس کے معقول ہونے پر کسی کو شک نہیں اور چونکہ یہی مذہب ائمہ حنفیہ کے علاوہ شافعیہ کا بھی ہے اس لیے حافظ ابن حجر نے امام طحاوی سے قول مذکور نقل کر کے اس کی تصویب کی ہے مگر ابن حزم کو امام طحاوی کی توجیہ مذکور ناپسند ہوئی اس لیے محلی میں اس طرح ارشاد ہوا بعض لوگوں نے لکھا ہے غسل کا فائدہ تقلیص ہے ان سے کہا جا سکتا ہے کہ اور بھی کچھ قابض وحابس جڑی بوٹیاں (ادویہ) اس کے لیے تجویز کی جاتیں تو زیادہ نفع ہوتا محلی ص ۱۰۷/۱)

غالباً حضرت شاہ صاحبؒ نے ابن حزم کی اسی تعریض کا جواب دیا ہے کہ نہ یہاں کوئی مرض ہے نہ مرض کا علاج بتایا جا رہا ہے پھر جبکہ شارع علیہ السلام کی طرف سے اس نوع کی ہدایات دوسری مواقع میں موجود بھی ہیں تو ایسے چبھتے ہوئے جملے چست کرنے کا کیا موقع تھا۔ واللہ المستعان۔ مؤلف

روکنے کا فوری اور وقتی طریقہ ہے جیسے امام طحاوی نے خود مثال دی کہ مذی کا جانور دودھ والا ہو۔ تو اس کے باک پر پانی ڈالنے کا حکم ہے۔ تاکہ اس کا دودھ رک جائے۔ اور باہر نہ نکلے اور حضرت شاہ صاحب نے مزید مثال دی کہ آں حضرت علیہ نے مستحاضہ کو غسل کا حکم دیا ہے اور بعض کو پانی کے ٹب میں بیٹھنے کا حکم دیا ہے۔

حکم طہارت ونظافت

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضور اکرم علیہ کے ارشاد مبارک "فضیہ الوضو" سے امام احمد نے یہ سمجھا کہ حدیث مذکور میں مذی کا حکم بیان ہوا ہے۔ نماز کا نہیں یعنی مذی کے بعد وضو کر لینا چاہیئے۔ یہ نہیں کہ جب نماز پڑھے تب وضو کرے۔ اور یہی رائے علامہ شوکانی نے نیل الاوطاء میں حنفیہ کی طرف منسوب کی ہے۔

مجھے بھی اس بارے میں تردد نہیں کہ شریعت میں نجاست کا ازالہ فوراً ہی مطلوب ہے اور نجاست کا کچھ وقت کیلئے بھی لگا رہنا مکروہ ہے۔ مگر چونکہ اس کا کوئی خاص اثر نماز پڑھنے کے علاوہ ظاہر نہیں ہوتا اس لیے اس کا ذکر کتب فقہ میں رہ گیا۔ جس طرح فقہ میں اکثر احکام قضا ہی کے بیان ہوئے ہیں اور احکام دیانات کا ذکر متون و عام شروح میں نہ ہوا وجہ یہ ہے کہ فقہا اکثر فرائض و واجبات بیان کرنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ اور سنن زوائد و مستحبات کا ذکر نہیں کرتے۔ چونکہ زیر بحث نوع وضو بھی مستحب تھی۔ اس کا ذکر نہیں کیا۔ اور وضو وقت ادائیگی نماز کا ذکر کیا۔ اور پھر اگر وضو استحبابی بھی کیا تھا۔ اور پھر نماز فرض کے لیے کھڑا ہو گیا۔ تو وہ واجب بھی اس کے ضمن میں ادا ہو جائے گا۔

قرآن مجید، حدیث وفقہ کا باہمی تعلق

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فہم حدیث اور اغراض شارع علیہ السلام پر مطلع ہونا بغیر علم فقہ کے دشوار ہے اس لیے کہ حدیث کی شرح محض لغت جاننے کی بنیاد پر ممکن نہیں جب تک کہ وہ اس سے متعلق اقوال صحابہ اور مذاہب آئمہ معلوم نہ ہوں؟ اس کے وجوہ وطرق مخفی رہتے ہیں پھر جب علما کے مذاہب ومختارات کا علم وانکشاف ہوتا ہے تو کسی ایک صورت کو وجوہ معلومہ میں سے اختیار کر لینا آسان ہو جاتا ہے۔ اور بعینہ یہی حال حدیث کا بھی قرآن مجید کے ساتھ ہے بسا اوقات اس کی مراد بغیر مراجعت احادیث صحیحہ کے حاصل کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ امر قرآن مجید کے نہایت عالی مرتبت ورفیع المنزلت ہونے کا ثبوت ہے اور جتنا بھی کلام زیادہ اونچے درجے کا بلیغ ہوتا ہے اس میں وجوہ معانی کا احتمال بھی زیادہ ہوتا ہے اس بات کو وہی سمجھ سکتا ہے جو اس بحر کا شناور ہو جاہل کم علم تو یہ سمجھتا ہے کہ قرآن مجید نہایت سہل الحصول ہے۔ کیونکہ حق تعالی نے خود ارشاد فرمایا ولقد یسرنا القرآن للذکر حالانکہ اس کی تیسیر کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جو کچھ ایک کم علم اس کا مطلب سمجھا ہے بس اسی قدر اس کا مطلب ہے۔ بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کے معانی سمجھنے اور اس سے استفادہ کرنے میں اعلیٰ درجے کے علم والے اور ادنی درجے والے سب شریک ہیں۔ لیکن ہر شخص کو بقدر اپنی ذاتی فہم واستعداد کے علم حاصل ہوگا۔ اور یہی اس کی حد درجہ کی اعجازی شان بھی ہے کہ جاہل بھی اس سے بقدر فہم مستفید ہوئے۔ اور بڑے درجے کے علماء وعقلاء نے بھی اپنی فہم ومرتبہ کے لحاظ سے علوم ومعارف کے خزانے لوٹ لئے دوسرے بشری کلام کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ وہ یا تو نہایت گرا ہوا جاہلانہ کلام ہوتا ہے کہ بڑے درجے کے لوگ اس کی طرف ادنی توجہ بھی نہیں کرتے یا اونچے مرتبہ کا بلیغانہ کلام ہوتا ہے جس سے جہلاء کوئی استفادہ نہیں کر سکتے قرآن مجید ہی ایسی کتاب ہے کہ باوجود اعلیٰ مرتبہ بلاغت وفصاحت کے بھی اس کے خوان ادب وافادہ سے عقلاء سفہاء اور علماء وجہلاء ہر قسم کے لوگ برابر مستفید ہوتے رہتے ہیں یہی معنی تیسیر کے ہیں وہ نہیں جو عام طور پر سمجھ لیے گئے ہیں واللہ اعلم

بَابُ ذِكْرَ الْعِلْمِ وَالْفُتْيَا فِى الْمَسْجِدِ

مسجد میں علمی مذاکرہ اور فتوے دینا

(۱۳۳) حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث بن سعد قال حدثنا نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب عن عبد الله بن عمر ان رجلا قام فى المسجد فقال يا رسول الله من اين تامرنا ان نهل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل اهل مدينه من ذى الحليفة و يهل اهل الشام من الحجفة ويهل اهل نجد من قرن و قال ابن عمر و يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال و يهل اليمن من يلملم و كان ابن عمر يقول لم افقه هذه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک آدمی نے مسجد میں کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ ہمیں کس جگہ سے احرام باندھنے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مدینہ والے ذوالحلیفہ سے احرام باندھیں اور اہل شام والے جحفہ سے اور نجد والے قرن سے۔ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں کا خیال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یمن والے یلملم سے احرام باندھیں۔ اور ابن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ مجھے یہ آخری جملہ رسول اللہ ﷺ سے یاد نہیں۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ مقصد امام بخاری یہ ہے کہ مسجد اگرچہ نماز ادا کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے مگر اس میں علمی مذاکرہ اور فتوی دینا شرعی مسائل بتلانا بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی امور آخرت سے ہیں۔

قضا بھی ہمارے یہاں مسجد میں جائز ہے کیونکہ وہ بھی ذکر ہے البتہ حد قائم کرنا درست نہیں وہ معاملات میں داخل ہے۔ اسی طرح تعلیم اطفال بھی مسجد میں جائز ہے بشرطیکہ اس پر اُجرت[1] نہ لی جائے۔

بحث ونظر

قوله يهل من ذى الحليفة پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ موطا امام محمد میں ہے کہ اگر مدنی ذوالحلیفہ میں سے گذر کر جحفہ سے احرام باندھ لے تب بھی جائز ہے۔ اور اس پر کوئی جنایت نہ ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ دور والی میقات سے احرام باندھنا درست ہے۔ اور اس صورت میں قریب والی میقات سے بغیر احرام کے گذر جانے میں بھی کوئی جنایت نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ عام کتب فقہ میں مذکورہ نہیں ہے۔

---

[1] حاشیہ فیض الباری ج ۱ ص ۲۳۰ میں ہے ابن وہبان کے منظومہ میں یہ شعر ہے

ويفسق معتادالمرور بجامع ومن علم الاطفال فيه ويوزر

فاسق ہوگا جو مسجد میں گزرنے کی عادت بنالے اور وہ بھی جو بچوں کو تعلیم دے گا اور گنہگار رہوگا) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ مطلقاً بچوں کو مسجد میں تعلیم دینا ہی فسق و گناہ ہے مگر ابن شحر کی شرح میں لکھا ہے کہ مراد اجرت لے کر تعلیم دینا ہے یعنی بغیر اجرت تعلیم دے تو درست ہے کوئی گناہ نہیں اور یہ سب دینی تعلیم کے بارے میں ہے دنیاوی تعلیم کا جواز کسی صورت سے بھی مسجد کے اندر نہیں ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ دینی تعلیم اجرت لینا کراہت سے خالی نہیں اور ہمارے زمانہ میں کہ اسلامی حکومت و بیت المال نہ ہونے کے سبب دینی تعلیم دینے والوں کے لیے مالی تکفل کی کوئی صورت نہیں ہے دینی تعلیم پر اجرت لینے کا جواز باضرورت اور حسب ضرورت ہوگا حضرت شیخ الہند فرمایا کرتے تھے کہ علماء و مدرسین جو تنخواہیں لے کر پڑھاتے ہیں اگر وہ برابر سرابر چھوٹ جائیں تو غنیمت ہے یعنی اجرت لے کر پڑھانے میں اجر وثواب کی توقع نہ رکھنی چاہیے۔ واللہ اعلم

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ موطا امام محمد میں اس مقام پر لکھا ہے کہ حضرت ابن عمر نے ذوالحلیفہ سے آگے گذر کر مقام فرع سے احرام باندھا تھا اور وہ اسی لیے ذوالحلیفہ سے آگے بڑھ گئے تھے کہ آگے دوسرا میقات بھی تھا۔ اسی لیے اہل مدینہ کی لیے رخصت دی گئی ہے کہ وہ جحفہ سے بھی احرام باندھ سکتے ہیں کہ وہ بھی مواقیت میں سے ایک میقات ہے پھر امام محمد نے لکھا کہ ہمیں حضور علیہ السلام سے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے کہ کپڑے پہنے رہے اور جحفہ تک اسی حالت میں چلا جائے تو اس کو اجازت ہے (موطا امام محمد ۱۹۵) طبع رحیمیہ دیوبند)

ذوالحلفیہ جس کو بیر علی یا آبار علی بھی کہتے ہیں مدینہ طیبہ سے ۶ میل پر اور مکہ سے ۱۹۸ میل ہے اور جحفہ، مدینہ سے ۷ منزل پر اور مکہ معظمہ سے ۱۰۵ میل ہے چونکہ یہ مقام ویران ہو گیا ہے اسلیے اب رابغ سے جو اس سے قریب ہے احرام باندھتے ہیں عالمگیری میں۔ ہے کہ ایک میقات سے گزر کر دوسرے میقات پر جا کر احرام باندھے تو جائز ہے لیکن پہلے میقات سے افضل ہے اور اسراج الوہاج میں ہے کہ یہ رعایت منورہ کے رہنے والوں کے لیے نہیں ہے کیونکہ ان کے لیے اپنی میقات ذوالحلفیہ سے خصوصیت زیادہ ہے۔

غرض عزیمت اور افضل تو مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ جانے والوں کے لیے یہی ہے کہ پہلے میقات ذوالحلیفہ سے احرام باندھیں لیکن اگر وہ رابغ سے بھی احرام باندھیں تو رخصت ہے اور کراہت بھی اگر ہے تو تنزیہی ہے اور اس میں بظاہر رعایت سب کے لیے ہے جیسا کہ امام محمد نے حدیث مرسل پیش کی ہے۔

ارشاد الساری الی مناسک اعلاعلی قاری ص ۵۶ میں ہے کہ ظاہر روایت میں کراہت تنزیہی ہے اس کو سب علماء نے اختیار کیا ہے بجز ابن امیر الحاج کے کہ وہ اس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں (شاید اس لیے کہ اس میں لوگوں کو سہولت ہے جیسا کہ میقات سے قبل احرام باندھنا افضل نہیں ہے بجز ان لوگوں کے کہ جو ممنوعات احرام سے بچنے پر قادر ہوں اور اس بارے میں مطمئن ہوں۔

زبدۃ المناسک (مولفہ مولانا الحاج شیر محمد شاہ صاحب سندھی مہاجر مدنی دام ظلہم) ج ا ص ۴۳ میں ہے کہ ذوالحلیفہ سے گزر کر جحفہ سے احرام باندھنا مکروہ ہے اس لیے کہ اس سے حضور علیہ السلام کی مخالفت ہوتی ہے لیکن اس کو مخالفت کا عنوان دینا اس لیے صحیح نہیں کہ اوپر امام محمد نے حدیث مرسل سے اجازت ثابت فرما دی ہے اور ابن امیر الحاج لوگوں کی سہولت کے پیش نظر افضل بھی اس لیے فرما گئے کہ حضور اکرم علیہ السلام کی مخالفت کا یہاں کوئی موقع ہی نہیں ہے۔

معلم الحجاج میں جحفہ تک بلا احرام آنے کو مکروہ لکھا ہے بہر حال اوپر کی تصریحات سے اور تفصیلی بحث سے یہ بات ثابت ہے کہ اول تو کراہت ہے ہی نہیں جیسا کہ امام محمد اور حضرت شاہ صاحب کا رجحان ہے اور اگر ہے بھی تو وہ تنزیہی ہے یعنی خلاف اولی اور جو لوگ زیادہ دیر تک احرام کی پابندی نہ کر سکیں ان کے لیے یہی بہتر ہے کہ مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ جاتے ہوئے حج کا احرام رابغ سے باندھیں اور غالباً ایسے ہی لوگوں کی رعایت سے ابن امیر الحاج نے دوسرے میقات سے احرام کو افضل قرار دیا واللہ اعلم۔

ذات عرق پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ توقیت حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کی ہے لیکن یہ غلط ہے بلکہ توقیت تو حضور علیہ السلام ہی نے پہلے سے فرمائی ہے البتہ اس کی شہرت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہوئی کیونکہ فتوحات ان کے زمانے میں ظاہر ہوئیں اور مسلمان تمام احصار و ممالک میں پھیل گئے۔

خوشبودار چیز میں، رنگا ہوا کپڑا احرام میں

اگر زعفران وغیرہ میں رنگا ہوا کپڑا دھو دیا جائے کہ اس میں خوشبو باقی نہ رہے تو محرم اس کو استعمال کر سکتا ہے ائمہ اربعہ امام ابو یوسف

امام محمد اور بہت سے ائمہ وتابعین کا یہی مذہب ہے کیونکہ حدیث میں الاغسیلاً وارد ہے امام طحاوی وغیرہ نے اس کو روایت کیا ہے ایک جماعت علماء وتابعین کی یہ بھی کہتی ہے کہ دھلنے کے بعد بھی ایسے کپڑے کا استعمال محرم کے لئے جائز نہیں اسی کو ابن حزم ظاہری نے اختیار کیا۔
(عمدۃ القاری ج ۱ ص ۶۳۹)

بَابُ مَنْ اَجَابَ السَّائِلَ بِاَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ

(سائل کو اس کے سوال سے زیادہ جواب دینا)

(۱۳۴) حدثنا ادم قال حدثنا ابن ابی ذئب عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم وعن الزهری عن سالم عن ابن عمر عنالنبی ان رجلا سأله ما یلبس المحرم فقال لا یلبس القمیص ولا العمامة ولا السراویل ولا البرنس ولا ثوبة مسه الورس اوالزعفر ان فان لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ولایقطعهما حتی یکونا تحت الكعبین.

ترجمہ: حضرت ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ احرام باندھنے والے کو کیا پہننا چاہیے آپ نے فرمایا کہ نہ قمیض پہنے نہ صافہ باندھے اور نہ کوئی پاجامہ نہ کوئی سر پوش اوڑھے اور نہ کوئی زعفران اور ورس سے رنگا ہوا کپڑا پہنے اور اگر جوتے نہ ملیں تو موزے پہن لے اور انہیں اس طرح کاٹ دے کہ وہ ٹخنوں سے نیچے ہو جائیں۔

تشریح: ورس ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہوتی ہے، حج کا احرام باندھنے کے بعد اس کا استعمال جائز نہیں سائل نے سوال تو مختصر سا کیا تھا مگر رسول اللہ ﷺ نے تفصیل کے ساتھ اس کا جواب دیا کہ اس کو دوسرے احکام بھی معلوم ہو گئے۔

دوسرے اس نے سوال کیا تھا کہ احرام والا لباس کیسے پہنے؟ آپ ﷺ نے جواب کے ذیل میں اشارہ فرمایا کہ سوال اس امر سے ہونا چاہیے تھا کہ احرام والا کون کون سا لباس نہ پہنے؟ اس لئے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے جو چیزیں شریعت سے حرام قرار نہیں دی گئیں، وہ سب مباح ہیں اسی طرح ہر قسم کا لباس بھی ہر وقت جائز ومباح ہے (بجز ریشمی کپڑوں کے مردوں کے لئے یا ایسی وضع کا لباس جس سے دوسری قوموں کی مشابہت حاصل ہو کہ ایسا لباس مردوں اور عورتوں سب کے لئے ممنوع ہے وغیرہ) تو احرام کی وجہ سے جس جس قسم کا کپڑا استعمال نہ کرنا چاہیے، اس کو پوچھنا تھا چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے بطور اسلوب حکیم جواب دیا کہ احرام والے کو سلا ہوا کپڑا یعنی کرتہ اور پاجامہ وغیرہ نہیں پہننا چاہیے اور خوشبو میں رنگا ہوا بھی نہ پہنے، (مگر دھلا ہوا جائز ہے) کیونکہ اس کی ممانعت خوشبو کے سبب سے ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں حالت احرام میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے اور حالت احداد (عورت کے سوگ) میں زینت ممنوع ہے، اسی اصول پر تمام جزئیات ومسائل چلتے ہیں۔

یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کے جواب طریقہ مذکور کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ سوال کے مطابق اگر جواب دیتے تو جائز لباسوں کا ذکر بہت طویل ہو جاتا اور وہ سب سائل کو محفوظ بھی نہ رہتے، اسی لئے جو ناجائز ہیں وہ سب بتلا دیئے کہ یہ طریقہ مختصر بھی تھا اور زیادہ نافع بھی ہے کہ سائل کو محفوظ رہا ہوگا۔

چادر یا تہبند اگر بیچ میں سے سلا ہوا ہوتو اس کا استعمال جائز ہے، اگرچہ افضل یہ ہے کہ بالکل سلا ہوا نہ ہو، اگر جوتے کو اوپر سے اس طرح چاروں طرف سے کاٹ دیا جائے کہ پاؤں کا اوپر کا حصہ اور بیچ کی ہڈی کھلی رہی تو وہ بھی جائز ہے، عمامہ، ٹوپی وغیرہ پہننا اس لئے احرام میں درست نہیں کہ مردوں کو سر کھلا رکھنا ضروری ہے اور عورتوں کو احرام میں بھی سر ڈھانکنا ضروری ہے، ان کا احرام صرف چہرہ میں ہے کہ اس کو کپڑا نہ لگے، مگر غیر محرم مردوں سے چہرہ کو چھپانا اس حالت میں بھی ضروری ہے اس لئے چہرہ پر خاص قسم کی نقاب ڈال لی جاتی ہے۔

امام بخاریؒ کا مقصد ترجمہ اور حدیث الباب سے یہ ہے کہ سوال سے زیادہ بات بتلانے یا مفید جواب دینے میں کچھ حرج نہیں، بلکہ یہ صورت زیادہ نافع ہے کہ سائل اور دوسروں کو بھی زیادہ مفید و کارآمد باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

کتاب الوضوء

باب ماجآء فی قول اللہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برء وسکم وارجلکم الی الکعبین قال ابو عبداللہ و بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان فرض الوضوء مرة مرة وتوضاء ایضا مرتین وثلثا ولم یزد علی ثلاث وکرہ اھل العلم الاسراف فیہ و ان یجاوزوا فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم.

(اس آیت کے بیان میں کہ "اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو اپنے چہروں کو دھولو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور اور مسح کرو اپنے سروں کا، اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک دھولو۔)

بخاریؒ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے بیان فرمایا کہ وضوء میں اعضا کا دھونا ایک ایک مرتبہ فرض ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اعضاء کو دو دو بار دھو کر بھی وضو کیا ہے اور تین تین دفعہ بھی، ہاں تین مرتبہ سے زیادہ نہیں کیا اور علماء نے وضو میں اسراف (پانی حد سے استعمال کرنیکو) مکروہ کہا ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بھی بڑھ جائیں)

تشریح: لغت میں وضو کے معنی صفاء و نور کے ہیں اور شریعت نے محشر میں اعضاء وضو کے روشن و منور ہونے کی خبر دی ہے، حضرت علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں حدیث **الطھور شطر الایمان** کے تحت لکھا: طہارت کے چار مرتبے ہیں (۱) ظاہری جسم کو حکمی و حسی نجاستوں سے پاک کرنا (۲) جوارح و اعضاء جسم کو گناہوں کی تلویث سے بچانا (۳) قلب کو اخلاق ذمیمہ و رذائل سے پاک و صاف کرنا، (۴) باطن کو ماسوا اللہ سے پاک کرنا، یہی طہارت انبیاء علیہ السلام اور صدیقین کی ہے۔

یہ چوتھا مرتبہ تطہیر سر والا آخری منزل مقصود اور غایۃ الغایات ہے اور باقی تینوں مراتب اسی کے لئے بطور جز و معاون و شرط یا شطر ہیں، کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی عظمت و جلال کا سکہ پوری طرح قلب پر بیٹھ جائے اور وہ بغیر معرفت کے نہیں ہو سکتا اور معرفت خداوندی حقیقۃً کسی کے قلب میں اس وقت جاگزیں نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ ماسوی اللہ سے پاک نہ ہو جائے، حق تعالیٰ نے فرمایا **قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون** (آپ تو اللہ کہہ کر اس سے تعلق مستحکم کر لیجئے اور پھر دوسروں کا خیال چھوڑ دیجئے جو اپنے فاسد خیالات میں منہمک ہو کر اپنی زندگیوں کو کھیل تماشہ بنا رہے ہیں، کیونکہ خدا کا حقیقی تصور اور ان کے فاسد عقیدے ایک دل میں جمع نہیں ہو سکتے اور دو دل کسی کو دیئے نہیں گئے۔

پھر چونکہ عمل قلب کا مقصد اس کو اخلاق محمودہ اور عقائد حقہ صحیحہ سے معمور وآباد کرنا ہے اور وہ مقصد دل کو تمام عقائد فاسدہ واخلاق فاسدہ سے پاک وصاف رکھنے ہی پر حاصل ہوسکتا ہے، اس لئے اس کی تطہیر نصف ایمان ٹھہری، اسی طرح جوارح کو گناہوں سے بچانا، اور اعضاء کو نجاستوں سے پاک رکھنا بھی ایمان کا جز واعظم ہوا کہ اس کے بعد ہی جوارح واعضاء طاعات وعبادات انوار وتجلیات سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں، چنانچہ وہ انوار وتجلیات خواہ دنیا میں نظر نہ آئیں مگر محشر میں سب کو نظر آئیں گی۔ (غر المجلین من آثار الوضوء الخ ص ۳۸۴ ج ۱)

امام بخاری نے کتاب الوضوء شروع کر کے پہلے آیت قرآنی ذکر کی، تاکہ اس امر کی طرف اشارہ ہو کہ بعد کے سب ابواب اس کی شرح وتفصیل ہیں، وضو میں صرف چار ہی اعضاء کا دھونا اور مسح فرض ہوا اس لئے کہ ان چاروں اعضاء کو قلب کے بناؤ بگاڑ سے بڑا تعلق ہے ایک شخص کے سامنے کوئی اچھی چیز آتی ہے تو وہ اس کی طرف رغبت کرتا ہے، پھر ہاتھوں سے اس کو لینے کی کوشش کرتا ہے، پھر اگر وہ اس طرح سے اس کو نہ ملنے والی ہو تو دماغ سے اس کے حصول کی تدابیر سوچتا ہے، پھر اس کے موافق چل پھر کر سعی کرتا ہے اس لئے اگر ممنوعات کی طرف رغبت وسعی ہوئی تو قلب کو نقصان پہنچا اور مستحبات شرعیہ کی طرف میلان وکوشش کی تو اس سے قلب میں نور ایمان بڑھتا ہے، غرض برائیوں سے پاک وصاف کرنے کے لئے وضو مقرر ہوا کہ ان ہی راستوں سے قلب میں گندگی پہنچی تھی اس لئے اس سے بہت سے گناہ بھی دھل جاتے ہیں، پھر زیادہ بڑے گناہوں کا کفارہ پانچ اوقات کی نمازوں سے ہو جاتا ہے اور اسی طرح جمعہ، عیدین، عمرہ، حج وغیرہ بڑے بڑے اعمال صالحہ سے بھی تطہیر سیئات ہوتی رہتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا۔ آیت میں چہرہ اور ہاتھوں کو ایک ساتھ ذکر کیا اور سر و پیر کو دوسری طرف ذکر کیا، اس لئے کہ یہ دو الگ نوع کے ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، مثلاً تیمم میں صرف چہرہ اور ہاتھوں کے لئے حکم ہے سر اور پیروں کے لئے نہیں، اور یہ بھی کہیں نظر سے گزرا کہ پہلی امتوں میں وضو کے طور پر صرف چہرہ اور ہاتھوں ہی کے دھونے کا حکم تھا، سر اور پیروں کے مسح وغسل کا حکم صرف شریعت محمدیہ میں ہی ہوا ہے، اسی طرح وضوء علی الوضوء کے بارے میں بعض سلف کا عمل یہ معلوم ہوا کہ پاؤں نہ دھوئے، سر کی طرح صرف مسح کیا، مصنف اور طحاوی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے وضوء پر وضوء کیا، تو پیروں کا مسح کیا اور فرمایا کہ یہ وضوء اس شخص کا ہے، جس کا پہلے سے وضو موجود ہو (ممکن ہے کہ شیعی حضرات کو حضرت علیؓ کے ایسے ہی عمل سے مغالطہ ہوا ہو کہ وہ وضو میں پاؤں دھونے کو فرض نہیں سمجھتے اور مسح کافی سمجھتے ہیں، اگرچہ دوسری تحقیق یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ کا پہلے ایسا خیال تھا، پھر رجوع فرمالیا۔ (واللہ اعلم)

بحث ونظر

وضوء علی الوضوء کا مسئلہ

عام طور سے فقہا نے یہ لکھا ہے کہ وضوء پر وضوء جب ہی مستحب ہے کہ پہلے وضوء سے کوئی نماز پڑھ لی ہو یا کوئی سجدہ تلاوت کیا ہو، یا قرآن مجید کا مس کیا ہو وغیرہ جن امور کے لئے وضوء ضروری ہے! اگر ایسا کوئی کام بھی نہیں کیا اور پھر وضوء کرے گا تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ وضوء خود عبادت مقصودہ نہیں ہے، دوسری کسی عبادت کے لئے کیا جاتا ہے، پھر اس کے محض اسراف ہوگا لیکن شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے اس بارے میں بہت اچھا فیصلہ کیا ہے کہ حدیث سے وضوء علی الوضوء کی فضیلت علی الاطلاق ثابت ہے کہ جو شخص پاکی پر وضوء کرے گا اس کے لئے دس نیکیاں

لکھی جائیں گی اور اس میں کوئی قید وشرط نہیں ہے، لہٰذا اس کی مشروعیت پر کسی شرط کا عائد کرنا، یا اس پر اسراف کا حکم لگانا مناسب نہیں، البتہ اس فضیلت واستحباب کو دوسری مرتبہ وضوء پر منحصر کریں گے، اور کوئی شخص تیسری، چوتھی مرتبہ یا زیادہ کرتا رہے گا تو اس کے لئے شرط مذکور لگانا یا حکم اسراف کرنا مناسب ہے (کذافی ردالمختار) (فتح الملہم ص۳۹۴ ج۱)

فاقد طہورین کا مسئلہ

وضوء یا پانی وغیرہ نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم نماز وغیرہ کے لئے ضروری ہے لیکن کوئی شخص مثلاً کسی ایسی کوٹھڑی میں قید ہو کہ نہ وہاں پانی ہو نہ پاک مٹی، تو اس کو فاقد طہورین کہتے ہیں۔ وہ کیا کرے۔ آئمہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ صورۃً نماز ادا کرے، یعنی بغیر قراءت کے رکوع وسجدہ تسبیح وغیرہ سب ارکان بجالائے، جس طرح حائضہ رمضان کے اندر دن کے کسی حصہ میں پاک ہو جائے تو باقی سارا دن روزہ داروں کی طرح گزارے گی، یا مسافر مقیم ہو جائے تو وہ کھانے پینے سے رکے گا یا جیسے کسی کا حج فاسد ہو جائے تو حج کے باقی سب ارکان و افعال حج کے صحیح حج والوں کی طرح ادا کرے گا، اور یہ سب لوگ نماز، روزہ، حج کی قضا کریں گے، اسی طرح فاقد طہورین بھی قضا کرے گا۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ "حق تعالیٰ کا دین وقرض سب سے زیادہ لائق ادائیگی ہے"۔ اسی طرح تشبہ بالمصلین اور قضاء نماز دونوں کی دلیل ہوگئی۔ امام احمدؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ اس حالت میں نماز پڑھ لے مگر پھر اعادہ کرے، دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کہ ایسی صورت میں بغیر وضوء وتیمم کے نماز پڑھنا حرام ہے اور قضا پڑھے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا مستحب ہے اور اعادہ واجب ہے، امام نوویؒ نے اس کو امام شافعیؒ کا قدیم قول بتلایا ہے، چوتھا قول یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا واجب ہے اور قضا واجب نہیں ہے، امام احمد سے بھی مشہور قول یہی منقول ہے کہ اور مزنی، سحنون اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے (فتح الملہم وانوار المحمود)

اسی قول کو حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی فتاویٰ ص۶۲ ج۱ میں اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگرچہ اعادہ کے بارے میں دو قول ہیں مگر زیادہ ظاہر یہی ہے کہ اس پر اعادہ ضروری نہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے **فاتقو اللہ ما استطعتم** اور حدیث نبوی میں **اذاامرتکم بامر فاتوا منہ ما استطعتم** اور دو نمازوں کا حکم وارد نہیں ہے۔ نیز لکھا کہ جب نماز پڑھے تو قراءت واجبہ بھی پڑھے۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ دلیل کے لحاظ سے سب سے زیادہ قوی رائے ائمہ حنفیہ کی ہے کہ تشبہ کرے نمازیوں کی طرح، قیام، رکوع، سجدہ وغیرہ سب کرے، بجز قراءت کے، پھر جب قدرت ہو پانی یا مٹی پر تو قضا کرے، کیونکہ وجوب قضا اور تشبہ قیاس سے ماخوذ ہے جو دو اجماع سے مستنبط ہے۔ (۱) اس امر پر سب کا اجماع ہے کہ جو رمضان کا روزہ فاسد کردے یا حیض ونفاس والی پاک ہو جائے، یا بچہ بالغ ہو یا کافر اسلام لائے اور ابھی کچھ دن باقی ہو تو باقی دن وقت کے احترام میں روزہ دار کی طرح گزار دیں گے (۲) دوسرا اجماع اس امر پر ہے کہ جو حج کو فاسد کردے تو اس کو باقی ارکان دوسرے حجاج کی طرح ادا کرنے ہوں گے، اور پھر قضا لازم ہے جب ان دونوں اجماع سے روزہ اور حج والوں کے ساتھ تشبہ کرنا ثابت ہو گیا تو اسی طرح نماز والوں کے ساتھ بھی تشبہ شرعاً ثابت ہوا۔ واللہ اعلم

وضوء میں پاؤں کا دھونا یا مسح

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: وارجلکم میں قراءت جر کی وجہ سے شیعی جواز مسح کے قائل ہوئے ہیں، حالانکہ حضور ﷺ اور صحابہ و

تابعین ومن بعد ہم سے پاؤں کا دھونا بہ تواتر ثابت ہے اور وہ مسح خفین کو بھی جائز نہیں کہتے، حالانکہ وہ بھی تواتر سے ثابت ہے۔

فرمایا کہ ان کا جواب علماء امت نے دیا ہے، ابن حاجب، تفتازانی، ابن ہمام وغیرہ کے جواب دیکھ لئے جائیں، قراءت نسب کی صورت میں میرے نزدیک سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ اس کو بطور مفعول بہ کے منصوب کہا جائے اور واو، واو عطف نہیں بلکہ واو علامت مفعول بہ ہے کیونکہ جاءنی زید وعمر کا مطلب تو دونوں کے آنے میں شرکت کا بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اور جاءنی زید وعمر میں عمر مفعول بہ ہے اور مقصود بیان مصاحبت ہے کہ دونوں ساتھ ہیں خواہ آنے میں یا کسی اور امر میں، غرض اس میں بجائے شرکت کے مصاحبت زمانی بھی ہوسکتی ہے اور مکانی بھی۔ مثلاً جآء البرد والجبات (سردی اور گرم کپڑے سلنے کا زمانہ آ گیا) سرت والطریق (میں راستہ کے ساتھ چلا) لو ترکت الناقة وفصیلتها لرضعة (اگر تم نے اونٹنی کو چھوڑ دیا اور اس کے ساتھ بچہ بھی رہا تو وہ اس کو دودھ پلا دے گی۔) آیت کریمہ ۶ " ذرنی و من خلقت وحیدا " (مجھے چھوڑ دو پھر دیکھو میں ان کے ساتھ کیا معاملہ کرتا ہوں۔)

(۷) کنت ویحیی کیدی واحد نرمی جمیعا ونرامی معا

(میرے ساتھ جب یحیٰی ہوتا ہے تو ہم دونوں یک جان ہو کر تیز اندازی اور دوسروں کا مقابلہ ڈٹ کر کرتے ہیں)

(۸) فکونو انتم وابی ابینکم مکان الکلیتین من الطحال

(تم اپنے سب بھائیوں کے ساتھ مل کر سب اس طرح رہو جیسے گردے تلی سے قریب ہوتے ہیں)

شاعر کا مقصد شرکت نہیں اسے لیے واؤ عطف کے ساتھ وبنوابیکم نہیں کہا اور سابق اعراب سے کاٹ کر وبنی ابیک منصوب لایا تا کہ مصاحبت ومعیت وغیرہ کا فائدہ حاصل ہو۔

(۹) اللبس عباءة وتقر عینی احب الی من لبس الشفوف

موٹے چھوٹے کپڑے کا چوغہ پہن کر گزارا کرنا جبکہ میری آنکھیں ٹھنڈی رہیں مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ باریک عمدہ قسم کا لباس پہنوں اور حالات دوسرے ہوں)

رضی وابن ہشام کا اختلاف اور شاہ صاحب کا محاکمہ

رضی نے کہا کہ شاعر نے مضارع کو اسی لیے نصب دیا ہے کہ وہ عطف کو کاٹ کر افادۂ مصاحبت حاصل کریں اور اس کو واوصرف کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی حقیقت عطف سے پھر گئی ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس شعر میں رضی کی توجیہ کو مذکور پر ابن ہشام نے تنقید کی ہے اور کہا کہ واوصرف ماننے کی کیا ضرورت ہے مضارع کا نصب تو اَنْ مقدر مان کر بھی صحیح ہوسکتا ہے فرمایا ابن ہشام کی تنقید و توجیہ مذکور غلط ہے کیونکہ اس سے مطلب بگڑ جاتا ہے لہٰذا رضی کی بات صحیح ہے۔

آیت فمن یملک کی تفسیر اور قادیانیوں کا رد

پھر فرمایا کہ یہاں سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ جائیگی کہ آیت کریمہ قل فمن یملک من الله شیئا ان اراد ان یملک المسیح ابن مریم وامه ومن فی الارض جمیعاً میں وامہ الخ کی واؤ عطف کیلیے نہیں ہے، بلکہ معنی یہ ہے کہ حق تعالیٰ اگر چاہیں کہ مسیح بن

مریم کو ہلاک کردیں تو ان کی والدہ اور ساری زمین والے بھی حمایت کر کے مسیح کو ہلاکت سے نہیں بچا سکتے تو مقصود یہ نہیں کہ ہلاک کے تحت ان سب کو لایا جائے بلکہ اپنی قدرت عظیمہ کا اظہار مقصود ہے کہ وہ اس ذات کو بھی ہلاک کرنے پر قادر ہیں جس کو خدا کے سوا آلہ ومعبود بنالیا گیا ہے خواہ یہ سارے اسکے حمایتی بھی بن جائیں ظاہر ہے کہ سب کو ہلاک کرنے اور حضرت مسیح کو باوجود ان سب کی حمایت کے ہلاک کرنے میں بڑا فرق ہے تو یہ ایسا ہی ہے کہ فرمایا گیا **قل لئن اجتمعت الانس والجن علیٰ ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا** ان سب کا ایک دوسرے کی مدد ومعاونت کرنے کے باوجود بھی عاجز ہوجانا اس میں جو بلاغت ہے دوسری صورت میں نہیں ہے۔

عرض آیت مذکورہ کا مسوق لہ اور غرض اس موقع پر حضرت مسیح کے ہلاکت ہی اپنی قدرت کا اظہار ہے جس کو ان سب نے معبود آلہ بنا رکھا ہے اور سب حمایتی بن کر بھی اس کو ہلاکت سے نہیں بچا سکتے اس سے جو مزید قدرت کا اظہار اور بلاغت کا ثبوت ہوتا ہے وہ عطف کی صورت میں نہیں ہے بلکہ مفعول بہ بنانے میں ہے اسی بناء پر یہ آیت کریمہ ان لوگوں کے مقابل میں حجت قاہرہ وغالبہ ہے جو وفات مسیح کے قائل ہیں انہوں نے اسی آیت سے دلیل پکڑی ہے کہ حق تعالیٰ تو خود ہی فرماتے ہیں کہ ہم مسیح وغیرہ سب کو ہلاک کر سکتے ہیں تو جس طرح اور مرتے ہیں وہ بھی عمر طبعی پر وفات پاچکے وغیرہ خرافات۔

حالانکہ یہاں آیت کا یہ مطلب پر وفات نہیں اور اگر حضرت مسیح کی وفات ہوجاتی تو پھر حق تعالیٰ یہی خبر دے دیتے کہ وہ ہلاک ہو گئے صرف قدرت کے اظہار پر اکتفانہ فرماتے۔

جب ضرورت کے باوجود اس کا ذکر نہیں فرمایا تو یہ اس امر کی بڑی دلیل ہے کہ ابھی تک ان کی وفات نہیں ہوئی دوسرے ان کی وفات اگر ہوگئی ہوتی تو نصاریٰ پر بھی بڑی حجت ہوتی کہ تم جس کو معبود بنا رہے تھے وہ تو ہلاک ہوگئے لہٰذا یہاں تو بیان ہلاکت سے صرف بیان قدرت کیطرف منتقل ہوگئے اور سورۂ نساء میں صراحت کے ساتھ فرمادیا کہ **وان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته** حضرت مسیح علیہ السلام کی وفات سے قبل سارے اہل کتاب ان پر ضرور ایمان لائیں گے اعلان فرمادیا کہ حضرت مسیح کی وفات نہیں ہوئی اور اگر وفات ہوجاتی تو یہاں یہ بھی ردالوہیت کے لیے اس کو بیان کرنا بہت موزوں ہوتا جس طرح ان کی والدہ ماجدہ کے دردِ زہ کا ذکر کیا پیدائش عام انسانوں کی طرح بتلائی اور بعد پیدائش سب کو لاکر دکھلانا مذکور ہوا غرض پیدائش کی پوری تفصیلات بتلائیں تاکہ ان کو آلہ ومعبود کہنے والے اس سے باز آجائیں اور وفات کے بارے میں کہیں کچھ اشارہ بھی نہیں کیا بلکہ اس کا وقوع ہوتا تو اس کی بھی تفصیلات اسی طرح بیان ہوتیں تاکہ ولادت وفات دونوں کے حالات سے الوہیت مسیح کا عقیدہ باطل قرار پاتا۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے دس مثالیں واؤ مفعول بہ کی ذکر کیں جو اوپر بیان ہوئیں اور اسکے ضمن میں دوسرے علمی فوائد ذکر ہوئے اس سے معلوم ہوا کہ دونوں واؤ میں بڑا فرق ہے اور یہاں وارجلکم میں نصب مفعول بہ کا ہے اور مقصود شرکت حکمی بیان کرنا نہیں بلکہ مصاحبت بتلانی ہے کہ پیروں کو مسح راس سے خصوصی رابطہ ومعاملہ ہے پھر وہ معاملہ مسح کا ہو یا غسل کا یہ امر مسکوت عنہ ہے چونکہ بہت سے احکام میں راس ورجل کا ساتھ تھا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے اس لیے انکو ایک ساتھ بیان کیا وضو میں پاؤں دھونے کی تعیین آنحضرت ﷺ اور صحابہ و تابعین کے تواتر عملی سے پوری طرح ہوگئی اور قولی احادیث **ویل للا عقاب من النار** وغیرہ سے بھی اس کی تائید ہوئی واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

مسح راس کی بحث

حضرت شاہ صاحب نے اس موقع پر علامہ ابن قیم کی بدائع الفوائد سے یہ تحقیق نقل کی کہ قراء مسح جوخود ہی فعل متعدی ہیں جب وہ شرعی اصطلاح بن گئے تو لازمی بن گئے اس لیے قراءت سورۃ کذا اور قراءت بسورۃ کذا میں فرق ہوگا کہ اول سے مراد مطلق قراءت ہوگی اور دوسرے سے قراءت معہودہ نماز والی مراد ہوگی اسی طرح وامسحوا برؤسکم میں مراد مسح معروف شرعی ہوگا اور چونکہ وہ مجمل تھا سنت مشہورہ سے اس کی تعین ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے جس طریقہ پر مداومت فرمائی وہ سر کے سامنے کے حصہ پر تر ہاتھ پھیرنا تھا گویا آپ کے فعل سے چوتھائی سر کا مسح تر ہاتھ سے متعین ہوگیا جس طرح آپ کے عمل ہی سے ہیئت نماز عدد رکعات اور طریق ادائیگی حج کا تعین ہوا اور قولی ارشاد سے مقادیر زکوۃ وعشر وغیرہ معلوم ہوئیں پھر اگر کوئی کہے کہ آیت سے تو مطلق سر کا مسح معلوم ہوتا ہے لہٰذا پورے سر کا مسح فرض ہونا چاہیے جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سنت رسول اللہ علیہ السلام سے اسقاط ذمہ کے بارے میں ولیوفوا انذورھم تھا مگر سنت نے فیصلہ کیا کہ جو شخص سارے مال کو صدقہ کرنے کی بھی نذر مان لے گا اس کو ثلث مال صدقہ کر دینا کافی ہوگا اسی طرح وصیت کل مال کی کرے تب بھی اس کا اجراء تہائی مال سے زائد میں نہ ہوگا تو اگر مسح راس کل کا بھی فرض تھا تو سنت نے ربع راس کو اسقاط فرض کے لیے کافی سمجھا اس کے علاوہ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں ہے کہ آپ نے غصہ سے اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی داڑھی اور سر کو پکڑ کر کھینچا تو وہاں بھی سر کا صرف سامنے کا حصہ ہی مراد ہے کہ اس کے بال پکڑ کر کھینچے تھے لہٰذا فرض تو ربع راس سے ہی ادا ہو جائے گا اور پورے سر کا مسح مستحب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ مسح ربع راس فرض قرار دینے میں ہمارا مذہب سب سے زیادہ احوط (احتیاط والا ہے جس کا اقرار بعض شافعیہ نے بھی کیا ہے۔

مسح راس ایک بار ہے یا زیادہ

ائمہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک بار ہے اور شوافع تین بار کہتے ہیں سنن ابی داؤد میں ہے کہ حضرت عثمان کی تمام صحیح احادیث سے یہی ثابت ہوا کہ مسح ایک ہی بار ہے اور صحیحین میں بھی عدد مسح کی کوئی حدیث نہیں ہے۔

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ مذہب جمہور امام ابوحنیفہ۔ امام مالک و امام احمد وغیرہ یہی ہے کہ مسح میں تکرار مستحب نہیں امام شافعی اور ایک غیر مشہور روایت سے امام احمد کا قول یہ ہے کہ تکرار مستحب ہے کیونکہ حدیث میں تین بار وضوء کرنا ثابت ہے اس میں مسح بھی آ گیا اور سنن ابی داؤد میں ہے کہ آپ نے مسح بھی تین بار کیا لیکن پہلا مذہب جمہور کا زیادہ صحیح ہے کیونکہ احادیث صحیحہ سے ایک ہی بار مسح کرنا ثابت ہے اور خود ابوداؤد کا بھی یہ فیصلہ ہے جس سے انہوں نے اپنی تین والی روایت کو بھی باطل کر دیا۔ (فتح الملہم ج ۱ ص ۳۹۱)

خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کا مسئلہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا قال ابوعبداللہ الخ سے میرا خیال ہے کہ امام بخاری ایک اصولی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ خبر واحد سے زیادتی درست ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے مقدار فرض متعین فرمائی جس کا ذکر قرآن مجید میں نہیں تھا،

یہ بڑی اہم بحث ہے کہ نص قرآنی اگر کسی بات سے ساکت ہو اور خبر واحد اس کو ثابت کرے تو یہ زیادتی جائز ہوگی یا نہیں، ہمارے ائمہ حنفیہ اس کو درست نہیں کہتے کیونکہ یہ بمعنی نسخ ہے اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں فرمایا اس مسلک کی وجہ سے بعض محدثین نے حنفیہ پر بڑا طعن کیا ہے حتی کہ علامہ ابوعمرو ابن عبدالبر مالکی اندلسیؒ نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی دو خاص وجہ ذکر کیں ان میں سے کہ ایک یہی مسئلہ بتایا اور دوسرا اعمال کے جز و ایمان نہ ہونے کا کیونکہ ان محدثین نے یہ سمجھا کہ امام صاحب حدیث رسول اللہ علیہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور نہ اعمال کو مہتم بالشان سمجھتے ہیں۔

پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ان دونوں الزاموں کی حیثیت جو کچھ ہے وہ ظاہر ہے اور اعمال کی بات ایمان کی بحث میں صاف ہو جائیگی ان شاءاللہ تعالیٰ۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ خدا کی توفیق اور فضل سے کتاب الایمان میں اعمال کی جزئیت پر کافی بحث آچکی ہے اور امام صاحب کا مسلک خوب واضح اور مدلل ہو چکا ہے جس سے ہر قسم کی غلط فہمیاں رفع ہو جائیں گی ان شاءاللہ تعالیٰ۔

یہاں خبر واحد کے بارے میں حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ کے ارشادات مختصراً لکھتا ہوں تا کہ احکام کی ابحاث سے قبل کانٹا بھی راستہ سے صاف ہو جائے جو مغالطوں کا بڑا پہاڑ بنا ہوا ہے فرمایا بہت سے مخالفین کے اعتراضات تو مسائل کی سوء تعبیر کے سبب سے ہوئے ہیں مثلاً سلبی تعبیر کو بدل کر ایجابی تعبیر اختیار کر لی جائے تو کوئی اعتراضات و نکات باقی نہ رہے گی اور میں اکثر تعبیر بدل کر جواب دیا کرتا ہوں عنوان بدلنے سے ہی ان کے اعتراضات ختم ہو جاتے ہیں شاعر نے صحیح کہا ہے۔

والحق قد يعتريه سوء تعبير

(کبھی حق بات کو تعبیر کی غلطی بگاڑ دیتی ہے اگر چہ مخالفین کے بہت سے اعتراضات سوء فہم اور تعصب کی وجہ سے بھی ہوئے ہیں اور یہ باب بھی الگ مستقل باب ہے جس کو شاعر نے کہا۔

وكم من عائب قولا صحيحا   وآفته من الفهم السقيم

غرض یہاں میں تعبیر و عنوان بدل کر کہتا ہوں کہ خبر واحد سے زیادتی ہو سکتی ہے مگر مرتبہ ظن میں اور اس سے قاطع پر رکن و شرط کے درجہ کا اضافہ نہیں کر سکتے لہٰذا قاطع سے رکن و شرط کے درجہ کی چیزیں ثابت کرینگے اور خبر سے واجب مستحب کے درجہ کی جیسا بھی محل و مقام کا اقتضاء ہوگا اس تعبیر سے؟ حدیث رسول اللہ علیہ کی کوئی اہانت نہیں سمجھی جا سکتی بلکہ ابتداء ہی سے یہ سمجھا جائے گا کہ حدیث کو معمول بہ بنانا ہے اور اس کا پورا حق دینا اور اعتناء شان کرنا ہے اب حدیث ہمارے یہاں بھی معمول بہ بنی جیسے دوسروں کے یہاں ہے اور ہمارے مسلک میں مزید فضیلت یہ ہے کہ ہم ان کی طرح قطعی کو ظنی پر موقوف نہیں رکھتے ہیں اور نہ قطعی الوجود کو متردد الوجود کے برابر کرتے ہیں بلکہ ہر ایک کا عمل اس کے مرتبہ کے موافق رکھتے ہیں ہر ایک کا حق پورا دیتے ہیں اور ہر چیز کو اپنے محل میں رکھتے ہیں اس کے علاوہ ہمارے اور شافعیہ کے نظریات میں فرق کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

حنفیہ و شافعیہ کے نظریات میں فرق

(۱) ان کی نظر اسی امر پر ہے کہ حکم جب قطعی ہے تو طریق کی ظنیت اس پر اثر انداز نہ ہوگی یعنی خبر واحد اگر چہ ظنی ہے مگر وہ صرف ایک ذریعہ ہے حکم قطعی کے ہم تک پہنچنے کا۔ لہٰذا وہ حکم میں اثر نہ کرے گا۔

حنفیہ کی نظر اس امر پر ہے کہ خبر واحد جب علم حکم قطعی کا ذریعہ ہے اور یہ ذریعہ لازمی طور پر ظنی ہو تو اس کی ظنیت حکم پر ضرور اثر انداز ہوگی۔ حکم کو بغیر اس لحاظ کے ماننا صحیح نہ ہوگا، اور طریق کی ظنیت لامحالہ حکم مذکور کو بھی ظنی بنادے گی۔

(۲) شافعیہ تجرید کی طرف چلے گئے اور صرف حکم پر نظر رکھی، حنفیہ نے حکم اور طریق دونوں کو ملحوظ رکھا، اس لئے انھوں نے مجموعہ پر ظنیت کا حکم لگایا کہ نتیجہ تابع اخس ارذل کے ہوتا ہے۔

(۳) شافعیہ نے قرآن مجید کو متن کا اور حدیث کو شرح کا درجہ دیا، پھر مجموعہ سے مراد حاصل کی، ہم نے قرآن مجید کو اول درجہ میں لیا، اور ثانوی درجہ میں عمل بالحدیث کو ضروری سمجھا، لہٰذا ہر ایک کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھا۔

(۴) حنفیہ کے نزدیک اصل سبیل و مسلک قرآن مجید پر عمل ہے، مگر جب کوئی حدیث ایسا حکم بتلاتی ہے جس سے قرآن مجید ساکت ہے تو اس پر بھی عمل کرنے کی صورت نکال کر معمول بہ بناتے ہیں گویا ان کے یہاں قرآن مجید و حدیث کا وہ حال ہے جو ظاہر روایات کا نوادر کے ساتھ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابٌ لَا يُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ

(نماز بغیر پاکی کے قبول نہیں ہوتی)

(۱۳۵) حَدَّثَنَا اِسْحٰقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ اَنَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ اَنَّهٗ سَمِعَ اَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُقْبَلُ صَلٰوةُ مَنْ اَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّاَ قَالَ رَجُلٌ مِّنْ حَضْرَ مَوْتِ مَا الْحَدَثُ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ فُسَاءٌ اَوْ ضُرَاطٌ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص بے وضو ہو، اس کی نماز قبول نہیں ہوتی جب تک کہ وہ وضو نہ کرلے، حضرموت کے ایک شخص نے پوچھا اے ابو ہریرہؓ بے وضو ہونا کیا ہے؟ انھوں نے کہا ریح کا خارج ہونا بلا آواز کے یا آواز سے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: بعض لوگوں نے قبول کے دو معنی کئے ہیں، ایک مشہور و معروف معنی اور دوسرے وہ جو صحت کے مترادف ہیں، مگر میرے نزدیک وہ رد کی ضد ہے یعنی بغیر پاکی کے نماز مردود ہوگی، کیونکہ طہارت کی شرط صحت صلوٰۃ ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، البتہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے بارے میں کسی کسی کی رائے خلاف ہوئی ہے، سجدۂ تلاوت میں وضو شرط نہ ہونے کی نسبت امام بخاری و شعبی کی طرف ہوئی ہے، اور باب سجود القرآن میں امام بخاری نے ترجمہ بھی ایسا قائم کیا ہے کہ اس سے یہ نسبت قوی ہو جاتی ہے، اس کی پوری بحث اپنے موقع پر آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ، اسی طرح نماز جنازہ کے بارے میں بعض کی طرف عدم شرط طہارت منسوب ہے، شاید ان سے اس کا نماز ہونا مخفی رہا رکوع سجدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

غرض جمہور امت کے نزدیک ہر نماز اور سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے اور امام مالک کی طرف جو منسوب ہے کہ وہ بغیر طہارت کے نماز کو جائز کہتے ہیں، وہ باطل محض ہے اور شاید ایسی نسبت ان کی طرف کرنے والوں کو حدث اور خبث میں اشتباہ ہوا ہے، کیونکہ نجاست سے پاکی میں بعض[1] مالکیہ نے تساہل اختیار کیا ہے، حدث سے پاک ہونے کی شرط پر وہ سب بھی متفق ہیں۔

---

[1] مالکیہ کے ازالہ نجاست کے بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ واجب و شرط صحت نماز ہے دوسرا یہ ہے کہ سنت ہے پھر وجوب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ماالحدث؟ کے جواب میں حضرت ابوہریرہؓ نے جوصرف ریح کا خارج ہونا بتایا، حالانکہ اسباب حدث بہت ہیں، اس لئے کہ سوال مسجد کے اندر ہوا تھا، اور مسجد میں ان دونوں صورتوں کے سوا بہت کم اور صورت واقع ہوتی ہے، پھر کوئی یہ نہ سمجھے کہ مسجد میں ریح کا خارج ہونا جائز ہے، فقہاء نے اس کو مکروہ تحریمی لکھا ہے، البتہ معتکف ضرورت و مجبوری کے سبب اس سے مستثنٰی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ فَضْلِ الْوُضُوْءِ وَالْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوْءِ.

(وضو کی فضیلت اور یہ کہ روز قیامت وضو کی وجہ سے چہرے اور ہاتھ پاؤں سفید روشن اور چمکتے ہوئے ہوں گے)

(۱۳۶) حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ اَبِيْ هِلَالٍ عَنْ نُعَيْمِ الْمُجْمِرِ قَالَ رَقِيْتُ مَعَ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَلٰى ظُهْرِ الْمَسْجِدِ فَتَوَضَّاءَ فَقَالَ اِنِّيْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ اِنَّ اُمَّتِيْ يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ غُرًّا مُحَجَّلِيْنَ مِنْ اٰثَارِ الْوُضُوْءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ اَنْ يُطِيْلَ غُرَّتَهٗ فَلْيَفْعَلْ.

ترجمہ: نعیم المجمر کہتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) ابوہریرہؓ کے ساتھ مسجد کی چھت پر چڑھا تو انھوں نے وضو کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ فرمار ہے تھے کہ میری امت کے لوگ وضو کے نشانات کی وجہ سے قیامت کے دن سفید پیشانی اور سفید ہاتھ والوں کی شکل میں بلائے جائیں گے، سو تم میں سے جو کوئی اپنی چمک بڑھانے چاہتا ہے بڑھالے (یعنی وضو اچھی طرح کرے)

تشریح: قیامت کے دن امت محمدیہ کے مؤمن بندوں کو نورانی چہرے اور روشن سفید چمکتے ہوئے ہاتھ پاؤں والے کہہ کر بلایا جائے گا، یا ان کا نام ہی غرمحجلین رکھ کر پکارا جائے گا، حافظ عینی نے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، کیونکہ غر، اغر کی جمع ہے، جس کی پیشانی پر سفید ٹکارا ہو، ابتداً غرہ کا استعمال گھوڑے کے ماتھے کے سفید ٹکارے کے لئے ہوتا تھا، پھر چہرہ کی خوبصورتی جمال اور نیک شہرت کے لئے بھی ہونے لگا، یہاں مراد وہ نور ہے جو امت محمدیہ کے چہروں پر قیامت کے دن سب امتوں سے الگ اور ممتاز طریقہ پر ہوگا، کہ وہ الگ سے پہچان لئے جائیں گے، تحجیل کے معنی گھوڑے کے پیروں کی سفیدی کے تھے، اور چونکہ مسلمان مردوں، عورتوں کے بھی وضو کی برکت سے ہاتھ پاؤں قیامت کے دن روشن ہونگے اسی لئے وہ بھی محجل کہلائے جائیں گے۔

حافظ عینی نے لکھا کہ "اس نام سے ان کو حساب کے میدان میں بلالیا جائے گا یا میزان حشر کی طرف، یا دوسرے مقامات کی طرف، سب احتمال ممکن ہیں" پہلے بتلایا جاچکا ہے کہ گناہ گار مومنوں کے اعضاء وضو پر جہنم کی آگ اثر بھی نہ کرے گی، وہاں بھی وہ جھلسنے سے محفوظ اور چمکتے دمکتے رہیں گے۔

یہ وضو کے اثرات وانوار ہیں تو نماز، روزہ، حج، زکوۃ، وغیرہ عبادتوں کے کیا کچھ ہوں گے ظاہر ہے، اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو وہاں کی عزت اور سرخروئی سے نوازے، آمین۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یا سنت کی شرط بھی جب ہے کہ نجاست یاد ہو اور اس کے ازالہ پر قدرت بھی ہو، ورنہ دونوں قول پر نماز درست ہو جائے گی، اور یاد آنے یا قدرت ازلہ پر ظہر وعصر کی نماز کا تو سورج پر زردی آنے تک، نماز عشاء کا طلوع فجر تک، اور نماز صبح کا طلوع شمس تک اعادہ مستحب ہے، البتہ جہالت سے یا جان بوجھ کر نجاست کے ساتھ نماز پڑھے گا تو پہلے قول پر نماز باطل ہوگی، اور اعادہ ضروری ہوگا، جب بھی کرے، دوسرے قول پر نماز صحیح ہو جائے گی، اور اعادہ مستحب ہو گا، جب بھی کرے۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۸ ج ۱)

بحث ونظر

یہاں یہ اشکال پیش آیا ہے کہ نماز وضو کا ثبوت تو پہلی امتوں میں بھی ہے، پھر یہ غرا وتحجیل کی فضیلت وامتیاز صرف امت محمدیہ ہی کو کیوں حاصل ہوگا؟ نسائی شریف میں ہے کہ بنی اسرائیل پر دو نمازیں فرض تھیں اور صحیح بخاری میں حضرت سارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قصہ مذکور ہے کہ "جب بادشاہ نے ان کے ساتھ برا ارادہ کیا تو وہ کھڑی ہوگئیں اور وضو کر کے نماز پڑھنے لگیں" تو اس سے معلوم ہوا کہ وضو تو اس امت کے خواص میں سے ہی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: کہ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ان پر دو نمازیں تھیں، دو وضو تھے، ہم پر پانچ نمازیں اور پانچ وضو ہوئے، اس لئے ہمارے وضو زیادہ ہوئے، جن کی وجہ سے یہ غرہ تحجیل کا فضل وامتیاز حاصل ہوا اور شاید اسی کثرت امتیاز کے سبب امت محمدیہ کی صفات میں وضو اطراف کا ذکر ہوتا رہا ہے، چنانچہ حلیۃ الاولیاء ابی نعیم میں اس کا ذکر موجود ہے، اور تورات میں بھی اس طرح ہے، "اے رب! میں الواح میں ایک امت کے حالات وصفات دیکھ رہا ہوں کہ وہ تیری حمد وثنا کرے گی۔ اور وضو کرے گی، اس کو میری امت بنا دے، اور دارمی میں کعب سے منقول ہے "ہم نے (اپنی کتابوں میں) لکھا دیکھا کہ محمد خدا کے رسول ہوں گے، جو نہ بدخلق ہوں گے، نہ سخت کلام، نہ بازاروں میں شور وشغب کرنے والے، نہ برائی کا بدلہ برائی سے دیں گے، بلکہ عفو ودرگزر کے خوگر ہوں گے، ان کے امتی خدا کی بکثرت حمد کرنے والے اور اس کی عظمت وبڑائی ظاہر کرنے والے ہوں گے، تہبند باندھیں گے، وضو اطراف کریں گے ان کے موذنوں کی صدائیں فضائے آسمانی میں گونجیں گی، ان کی صفیں میدان جہاد اور نماز کی یکساں ہوں گی، راتوں مین ان کی ذکر الٰہی کی آواز شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ سے مشابہ ہوں گی، اس پیغمبر کی ولادت باسعادت مکہ معظمہ میں، ہجرت مدینہ طیبہ کو، اور حکومت شام تک ہوگی۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: کہ ان تصریحات سے میں یہ سمجھا کہ اس امت کے ایسے خواص وامتیازات ہیں جو پہلی امتوں کے نہ تھے، اور اس لئے ہمارا وضو بھی وصف مشہور بن گیا، پھر میرا یہ بھی خیال ہے کہ پہلی امتوں کو صرف احداث کے وقت وضو کا حکم تھا، اور اس امت کو سب نمازوں کے وقت بھی مشروع ہوا ہے، اور میرے نزدیک آیت **اذا قمتم الی الصلوٰۃ** کا بھی یہی مطلب ہے۔ یعنی مطالبہ ہر نماز کے وقت وضو کا ہے اگرچہ وجوب کے درجے کا نہ ہو کہ وہ صرف احداث کے وقت ہے، اسی لئے میں "**وانتم محدثون**" کی تقدیر کو پسند نہیں کرتا، کیونکہ اس سے رضاء شارع پوشیدہ ہو جاتی ہے، ابوداؤد شریف میں ہے کہ حضور علیہ السلام ہر نماز کے لئے وضو کا حکم فرماتے تھے، خواہ نماز پڑھنے والا طاہر ہو یا غیر طاہر، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنے اندر قوت وطاقت دیکھتے تھے تو ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے بھی اس کو مستحب قرار دیا ہے۔

غرض یہ کہ کثرت وضو کے سبب غرہ وتحجیل اس امت محمدیہ کے خواص میں سے ہوگیا، اور اس سے یہ امت دوسری امتوں سے میدان حشر میں ممتاز ہوگی، البتہ جو لوگ دنیا میں نماز وضو کی نعمت سے محروم ہوں گے، وہ اس فضیلت وامتیاز سے بھی محروم رہیں گے، اور شاید وہ حوض کوثر کی نعمتوں سے بھی محروم رہیں گے۔

احکام شرعیہ کی حکمتیں

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: کہ مندرجہ بالا تشریحات سے وضو کی حکمت واضح ہوتی ہے، اور علماء نے وضو کے ہر ہر رکن کی بھی

حکمتیں لکھیں ہیں، مثلاً مسح راس کی یہ کہ اس کی برکت سے قیامت کے ہولناک مناظر ومصائب کا اس پر کچھ اثر نہ ہوگا، اور اس کا دماغ پر سکون رہے گا، دوسرے لوگوں کے سر چکرائیں گے، دماغ متوحش ہوں گے اور سرگردہ پریشان ہوں گے، پھر فرمایا کہ علماء نے حکمتوں کے بیان کے لئے مستقل تصانیف بھی کی ہیں، جیسے شیخ عزالدین شافعیؒ کی ''القاعد الکبریٰ'' اور حضرت شاہ ولی اللہ کی ''حجۃ اللہ البالغہ'' وغیرہ۔

اطالہ غرہ کی صورتیں

حدیث الباب کے آخر میں یہ بھی ہے کہ ''جو چاہے اپنے غرہ کو بڑھائے'' حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: غرہ بڑھانے کی صورت ماثورہ بجز حضرت علیؓ کے عمل کے ہمارے سامنے نہیں ہے کہ وہ وضو سے فارغ ہو کر کچھ پانی لے کر اپنی پیشانی پر ڈالتے تھے۔ جو ڈھلک کر داڑھی اور سینہ تک آ جاتا تھا۔ محدثین کو اس کی شرح میں اشکال ہوا ہے کیونکہ یہ بظاہر امر مشروع پر زیادتی ہے جو ممنوع ہے اسی لیے کسی نے کہا کہ ایسا تبرید کے لیے کیا کسی نے کچھ اور تاویل کی مگر میں اس کو اطالہ غرہ کی ایک صورت سمجھتا ہوں۔ واللہ اعلم۔ باقی اطالہ تحجیل کی صورتیں فقہاء نے نصف بازو اور نصف پنڈلی تک لکھی ہیں۔

مقام احتیاط: **اطالہ غرہ و تحجیل** کی ترغیب چونکہ حدیث سے ثابت ہے۔ اس لیے یا تو اس کامحمل اسباغ کو قرار دیا جائے یعنی وضو میں ہر عضو کو پوری احتیاط سے پورا پورا دھونا۔ تاکہ شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کی صورت نہ ہو۔ یا مذکورہ بالا صورتیں وہ لوگ اختیار کریں جو فرض و غیر فرض کے مراتب کی رعایت عقیدۃً وعملاً کر سکیں اور غالباً اسی لیے حضرت ابو ہریرہ عام لوگوں کے سامنے ایسا نہیں کرتے تھے۔

پس اس کی نوعیت مستحب خواص ہی کی ہے اور خواص بھی عوام کے سامنے نہ کریں تاکہ وہ غلطی میں نہ پڑیں۔ یہ تحقیق حضرت مخدوم ومحترم مولانا محمد بدر عالم صاحب عم فیضہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے فیض الباری کے حاشیہ میں نقل فرمائی ہے۔ (ص۲۳۹ ج۱)

تحجیل کا ذکر حدیث میں

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ حدیث الباب میں اگرچہ صرف غرہ کا ذکر ہی ہے مگر مسلم شریف کی روایت میں غرہ و **تحجیل** دونوں کا ہی ذکر ہے۔ فلیطل غرتہ وتحجیلہ اور جن روایات میں ذکر غرہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ وہ غالباً اسی لیے کہ غرہ کا تعلق اشرف اعضاء وضو چہرہ سے ہے اور اول نظر اسی پر پڑتی ہے ابن بطال نے کہا کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے غرہ سے مراد **تحجیل** ہی لی ہے کیونکہ چہرہ کے دھونے میں زیادتی کی کوئی صورت نہیں حافظ نے اس قول پر نقد کیا ہے کہ یہ بات خلاف لغت ہے اور اطالہ غرہ کی صورت میں کچھ گردن کا حصہ دھونے کی ہو سکتی ہے۔ پھر بظاہر یہ آخری جملہ بھی قول رسول اللہ ﷺ ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول نہیں (فتح الباری ۱/۱۶۷)

حافظ عینی نے اس موقع پر اس آخری جملہ کے مدارج اور قول ابی ہریرہؓ ہونے پر زور دیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ یہ حدیث دس صحابہ سے مروی ہے اور کسی کی روایت میں بھی یہ جملہ نہیں ہے وغیرہ (عمدۃ القاری ص ۱/۶۷۰)

بَابٌ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشَّكِّ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ

(جب تک یقین نہ ہو۔ محض شک کی وجہ سے دوسرا وضو نہ کرے)

حَدَّثَنَا عَلِيٌّ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ قَالَ ثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيْمٍ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلَ الَّذِیْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ اَنَّهُ يَجِدُ شَیْءَ فِی الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَا يَنْفَتِلُ اَوْلَا يَنْصَرِفُ حَتّٰی يَسْمَعَ صَوْتًا اَوْ يَجِدَ رِيْحاً

ترجمہ: عباد بن تمیم نے اپنے چچا عبداللہ ابن زید سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ سے شکایت کی کہ ایک شخص ہے کہ جسے یہ خیال ہوتا ہے کہ نماز میں کوئی چیز یعنی ہوا نکلی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہ پھرے نہ مڑے جب تک کہ آواز نہ سنی یا بو نہ آئے۔

تشریح: حافظ عینی نے لکھا ہے کہ حدیث الباب سے ایک اور اصل قاعدہ کلیہ فقہیہ استنباط کیا گیا ہے کہ تمام چیزوں کو اپنی اصل پر باقی رکھیں گے۔ جب تک کہ ان کے خلاف یقین نہ ہو جائے یعنی کوئی شک اس سابق یقین کو ختم نہ کر سکے گا۔ اس قاعدہ کو سب علماء نے بالاتفاق مان لیا ہے۔ البتہ اس کے طریق استعمال میں کچھ اختلاف ہوا ہے۔ مثلاً مسئلہ الباب میں اگر کسی شخص کو یقینی طہارت کے بعد حدث کا شک عارض ہوا تو اس کے لیے حکم بدستور رہے گا۔ شک مذکور کے سبب وہ زائل نہ ہوگا خواہ وہ شک نماز کے اندر عارض ہوا یا نماز سے باہر، یہ بھی سب فقہا کا اجماعی واتفاقی مسئلہ ہے صرف امام مالک سے دو مشہور روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز کے اندر شک عارض ہوا تو وضو نہ کرے اگر نماز کے باہر ہوا تو وضو لازم ہوگا۔ دوسری روایت میں ہے کہ ہر حالت میں وضو کرے اور ایک تیسری روایت بھی ہے جس کو ابن قانع اور ابن بطال نے بھی نقل کیا ہے۔ کہ اس پر کوئی وضو نہیں جیسا کہ جمہو کا مذہب ہے باقی جس صورت میں کہ حدث کا یقین ہو اور شک طہارت میں ہو تو سب کے نزدیک وضو لازمی وضروری ہے۔ اس بارے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۱/۶۷۵)

قولہ حتی یسمع صوتا اسی سے کنایہ حدث کے یقینی ہونے کی صرف ہے جس کی طرف امام بخاری نے ترجمہ میں اشارہ کیا ہے

بَابُ التَّخْفِيفِ فِی الْوُضُوْءِ

(مختصر اور ہلکے وضو کے بیان میں)

حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِاللهِ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ عَمْرٍو قَالَ اَخْبَرَنِیْ كُرَيْبٌ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَامَ حَتّٰی نَفَخَ ثُمَّ صَلّٰی وَرُبَّمَا قَالَ اضْطَجَعَ حَتّٰی نَفَخَ ثُمَّ قَامَ فَصَلّٰی ثُمَّ حَدَّثَنَا بِهٖ سُفْيٰنُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ عِنْدَ خَالَتِیْ مَيْمُوْنَةَ لَيْلَةً فَقَامَ النَّبِیُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَمَّا كَانَ فِیْ بَعْضِ اللَّيْلِ قَامَ النَّبِیُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَوَضَّأَ مِنْ شَنٍّ مُعَلَّقٍ وُضُوْءً خَفِيْفًا يُخَفِّفُهُ عَمْرٌو وَقَامَ يُصَلِّیْ فَتَوَضَّأْتُ نَحْوًا مِمَّا تَوَضَّأَ جِئْتُ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهٖ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيٰنُ عَنْ شِمَالِهٖ فَحَوَّلَنِیْ فَجَعَلَنِیْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ صَلّٰی مَاشَاءَ اللهُ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتّٰی نَفَخَ ثُمَّ اَتَاهُ الْمُنَادِیْ فَاٰذَنَهٗ بِالصَّلٰوةِ فَقَامَ مَعَهٗ اِلَی الصَّلٰوةِ فَصَلّٰی وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قُلْنَا لِعَمْرٍو اِنَّ نَاسًا يَقُوْلُوْنَ اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَامُ عَيْنُهٗ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهٗ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُوْلُ رُؤْيَا الْاَنْبِيَاءِ وَحْیٌ ثُمَّ قَرَاَ اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُكَ۔

ترجمہ: حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم علیہ سوئے حتی کہ خراٹے لینے لگے۔ پھر آپ علیہ نے نماز پڑھی اور کبھی راوی نے یوں کہا کہ آپ علیہ لیٹ گئے پھر خراٹے لینے لگے پھر کھڑے ہوئے اس کے بعد نماز پڑھی پھر سفیان نے ہم سے دوسری مرتبہ حدیث بیان

کی عمرو سے، انہوں نے کریب سے انہوں نے ابن عباس سے وہ کہتے تھے کہ کہ ایک مرتبہ میں نے اپنی خالہ ام المومنین حضرت میمونہ کے گھر رات گذاری تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ رات کو اٹھے جب تھوڑی سی رات رہ گئی۔ تو آپ نے اٹھ کر ایک لٹکے ہوئے مشکیزے سے معمولی طور پر وضو کیا عمرو اس کا ہلکا پن اور معمولی ہونا بیان کرتے ہیں اور آپ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے بھی اسی طرح وضو کیا جس طرح آپ ﷺ نے کیا تھا پھر آ کر آپ ﷺ کے بائیں کھڑا ہو گیا اور کبھی سفیان نے عن یسارہ کے بجائے عن شمالہ کا لفظ کہا مطلب دونوں کا ایک ہی ہے پھر آپ ﷺ نے مجھے پھیر لیا اور اپنی داہنی جانب کر لیا پھر نماز پڑھی جتنی اللہ تعالیٰ نے چاہی پھر لیٹ گئے حتی کہ خراٹوں کی آواز آنے لگی۔ پھر آپ ﷺ کی خدمت میں موذن حاضر ہوا اور اس نے آپ ﷺ کو نماز کی اطلاع دی آپ ﷺ اس کے ساتھ نماز کے لیے تشریف لے گئے۔ پھر آپ ﷺ نے نماز پڑھی۔ اور وضو نہیں کیا۔ سفیان کہتے ہیں کہ ہم نے عمرو سے کہا کچھ لوگ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ کی آنکھیں سوتی تھیں دل نہیں سوتا تھا۔ عمرو نے کہا کہ میں عبید بن عمیر سے سنا وہ کہتے تھے کہ انبیاء کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں پھر قرآن مجید کی یہ آیت پڑھی انی ارٰی فی المنام انی اذبحک (حضرت ابراہیم علیہ السلام سے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری وضو کے اندر پانی کے استعمال کو منضبط کرنا چاہتے تھے۔ جس کی ایک صورت پانی کے کم و بیش استعمال کی ہے دوسری صورت باعتبار تعداد کے ہے دونوں ہی کے لحاظ سے انضباط مدنظر ہے۔ پھر فرمایا کہ نام حتی نفخ سے مراد نماز نفل کے اندر سونا اور بعد فراغت سنت فجر سے قبل بھی ہوسکتا ہے اور یہی ظاہر ہے۔

توضاء من شن معلق پر فرمایا بعض محدثین نے کہا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس وقت ابتداء وضو میں پہنچوں تک ہاتھ نہیں دھوئے لیکن یہ امر بھی سمجھ میں نہیں آیا کہ یہ بات کہاں سے اخذ کی ہے۔

"**یخففه عمرو ویقلله**" عمرو بن دینار حضور ﷺ کے وضو کو خفیف اور قلیل بتاتے ہیں۔ اس پر فرمایا کہ تخفیف کی شکل پانی کم بہانے میں ہے اور تقلیل تعداد کے اعتبار سے ہے مسلم شریف[1] میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس رات میں دوبار وضو فرمایا ایک مرتبہ فراغ حاجت کے بعد ارادہ نوم کے وقت جس میں صرف چہرہ مبارک اور ہاتھوں کو دھویا۔ دوسری مرتبہ جب نماز شب کے لیے اٹھے اور شاید تخفیف و تقلیل کا تعلق پہلے وضو سے ہے۔ پھر فرمایا کہ یہاں ایک اور صورت بھی وضوء میں منہ اور ہاتھ دھونے کی نکل آئی اور یہ صورت قرآن مجید ہی کے طرز بیان سے نکلی کہ اس میں سر و پیر کو وضو میں ایک ساتھ رکھا ہے پس جب وضو نوم میں ان دونوں میں سے ایک بھی ساقط ہو گیا تو دوسرا بھی ساقط ہو گیا۔ یہاں سے ان دونوں کی معیت و مصاحبت اچھی طرح منکشف ہو گئی۔ اور معلوم ہوا کہ ان دونوں کا حکم الگ ہے اور ان دو کا اور جب چہرہ دھویا جائے گا تو اس کے ساتھ دونوں ہاتھ بھی دھوئے جائیں گے۔ اور جب سر کا وظیفہ متروک ہوگا۔ تو پاؤں کا بھی ہوگا۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق

آپ نے فرمایا کہ جو چیز قرآن مجید کے عنوان میں ہوتی ہے وہ کسی نہ کسی درجے میں معمول بہ ضرور ہوتی ہے۔ صرف نظری و علمی ہو کر نہیں رہ جاتی۔ جیسے "ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله" میں اگرچہ عام عنوان اختیار کیا گیا ہے مگر مراد ہر طرف متوجہ

[1] مسلم شریف، باب صلوة النبی صلی الله علیه وسلم و دعائه باللیل

ہونا نہیں ہے۔اس کے باوجود یہ عنوان عام بھی محض علمی ونظری نہیں ہے بلکہ نفل نماز میں اس پر عمل درست ہے اسی طرح "اقم الصلو قلذکری" کے ظاہر سے تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ کہ نماز کا انحصار ذکر پر ہو مگر وہ تمام حالات میں معمول بہ نہیں ہے۔البتہ عنوان مذکور کی وجہ سے محض عقلی اور غیر عملی نظریہ پر بھی نہیں ہے چنانچہ صلوۃ خوف میں اس پر عمل کی صورت موجود ہے امام زہری سے منقول ہے کہ جب میدان جنگ میں ایسے حالات ہوں کہ نماز خوف بھی نہ پڑھی جاسکے تو اس وقت صرف تکبیر ہی کافی ہے اس طرح فقہ میں مسئلہ ہے کہ حائضہ عورت نماز کے وقت وضو کرے۔اور اتنی دیر بیٹھ کر ذکر الہٰی میں مشغول ہو۔ یہ سب صورتیں عنوان قرآنی پر عمل کی ہیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ عنوان قرآنی کسی صورت سے معمول بہ ضرور ہوتا ہے۔ مسئلہ زیر بحث میں بھی حق تعالیٰ نے وجہ دیدین کو ایک طرف ایک ساتھ ذکر فرمایا اور راس ورجلین کو دوسری طرف حالانکہ پاؤں کے لیے حکم دھونے کا ہے تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے لیے مخصوص حکم ہو۔اور ان دونوں کے لیے الگ دوسرا حکم چنانچہ وضونوم اور تیمّم میں اس کا اثر ظاہر ہوا۔ کہ راس ورجلین دونوں ایک ساتھ خارج ہو گئے باقی حضرت ابن عمر سے جو وضو بحالت جنابت کے بارے میں منقول ہے کہ اس میں مسح راس ہے اور غسل رجلین نہیں ہے میرے نزدیک مسلم تو نہیں جب تک کہ نبی کریم ﷺ سے یہ امر ثابت نہ ہو جائے۔ کہ آپ ﷺ نے تین اعضاء کو جمع کیا ہے اور صرف چوتھے کو ترک فرمایا ہے لہٰذا روایت مذکور کو وضو کامل پر محمول کریں گے اور اختصار روای سمجھیں گے۔

"محولنی عن شمالہ" پر فرمایا کہ اس کی صورت مسلم شریف (کتاب الصلوٰۃ ص ۲۶۱ ج ۱) کی حدیث متعین ہو جاتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اپنی پشت مبارک کے پیچھے سے اپنا داہنا ہاتھ بڑھا کر میرا ہاتھ پکڑا اور اپنے دائیں جانب مجھ کو کر لیا۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز کے دوران کوئی کراہت والی بات آجائے تو اس کو نماز کے اندر ہی دفع کر دینا چاہیے۔

ثم اضطجع پر فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ لیٹنا بعد نماز تہجد بھی ہوسکتا ہے اور بعد نماز سنت فجر بھی لیکن اس کو درجہ سنیت حاصل نہیں ہے۔البتہ آپ ﷺ کے اتباع کی نیت سے کوئی کرے گا۔تو ماجور ہوگا ان شاءاللہ

علامہ ابن حزم کا تفرد: فرمایا کہ ابن حزم نے اس لیٹنے کو نماز فجر کی صحت کے لیے شرط کے درجہ میں قرار دیا ہے۔حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے ان کا یہی حال ہے کہ جس جانب کو لیتے ہیں اس میں بڑی شدت اختیار کرتے ہیں۔

تنام عینہ و لا ینام قلبہ فرمایا اس کا تعلق کیفیات سے ہے جیسے کشف ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ یہ حضور ﷺ کی نوم کا حال ہے اور کشف بیداری پر ہوتا ہے۔اور کشف والا بیداری میں وہ چیزیں دیکھ لیتا ہے جو دوسرے نہیں دیکھتے۔لیکن لیلۃ التعریس میں آپ پر نیند کا القاء تکوینی طور پر ہوا تھا۔

داؤدی کا اعتراض اور اس کا جواب

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ داودی نے اعتراض کیا ہے کہ یہاں عبید بن عمیر کا قول ذکر کرنے کا موقع نہیں تھا کیونکہ ترجمۃ الباب میں تو صرف تخفیف وضو کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری کو ترجمہ سے زائد کوئی حدیث کا ٹکڑا وغیرہ نہیں لانا چاہیے تھا۔مگر یہ اعتراض اس لیے بے محل ہے کہ امام بخاری نے کب اس شرط کا التزام کیا ہے اور اگر یہ سمجھ کر اعتراض کیا گیا کہ قول مذکور کا سرے سے کوئی تعلق ہی حدیث الباب سے نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ فی الجملہ تعلق ضروری ہے۔واللہ اعلم

حافظ عینی نے داودی کے اعتراض کا جواب دیا اور مزید وضاحت یہ فرمائی کہ امام بخاری کا مقصد اس بات پر متنبہ (فتح الباری

۱۰۷ج۱) کرنا ہے کہ حضور علیہ السلام کی مذکورہ حدیث الباب نوم نوم عین ہے نوم قلب نہیں ہے۔ (عمدۃ القاری ۶۸۰/ج۱)

بَابُ اِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ وَقَدْ قَالَ ابْنُ عُمَرَ اِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ الْاِنْقَاءِ

(پوری طرح وضو کرنا۔ حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ وضو کا پورا کرنا صفائی و پاکیزگی ہے۔)

(۱۳۹) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ ابْنُ مُسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ مُوْسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُوْلُ دَفَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَرَفَةَ حَتّٰى إِذَا كَانَ بِالشِّعْبِ نَزَلَ فَبَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَلَمْ يُسْبِغِ الْوُضُوْءَ فَقُلْتُ الصَّلٰوةَ يَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الصَّلٰوةُ أَمَامَكَ فَرَكِبَ فَلَمَّا جَآءَ الْمُزْدَلِفَةَ نَزَلَ فَتَوَضَّأَ فَأَسْبَغَ الْوُضُوْءَ ثُمَّ أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَنَاخَ كُلُّ إِنْسَانٍ بَعِيْرَهُ فِيْ مَنْزِلِهِ ثُمَّ أُقِيْمَتِ الْعِشَاءُ فَصَلّٰى وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: حضرت اسامہ ابن زید کہتے تھے کہ رسول اللہ علیہ السلام عرفہ سے چلے جب گھاٹی میں پہنچے تو اتر گئے آپ نے پہلے پیشاب کیا پھر وضو کی اور خوب اچھی طرح وضو نہیں کیا تب میں نے کہا یا رسول اللہ علیہ السلام نماز کا وقت آ گیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز تمہارے آگے ہے۔ یعنی مزدلفہ چل کر پڑھیں گے۔ تو جب مزدلفہ پہنچے تو آپ علیہ السلام نے خوب اچھی طرح وضو کیا پھر جماعت کھڑی کی گئی آپ علیہ السلام نے مغرب کی نماز پڑھی پھر ہر شخص نے اپنے اونٹ کو اپنی جگہ بٹھلایا پھر عشاء کی جماعت کھڑی کی گئی۔ اور آپ علیہ السلام نے نماز پڑھی اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اسباغ یعنی وضو کا کمال تین صورتوں سے ہو سکتا ہے اعضاء وضو پر پانی اچھی طرح بہا کر بشرطیکہ اسراف (پانی بے جا صرف) نہ ہو۔ تین بار دھو کر۔ غرہ تجیل کی صورت میں کہ مثلاً کہنیوں یا ٹخنوں سے اوپر تک دھویا جائے جو حسب تفصیل سابق خواص کا معمول بن سکتا ہے۔

ثم توضاء و لم یسبغ الوضوء فرمایا اس سے مراد ناقص وضو ہے یا اعضاء وضو کو صرف ایک بار دھونے کی صورت مراد ہے پھر یہ بحث چھڑ جاتی ہے کہ فقہاء نے تو ایک وضو کے بعد دوسرے وضو کو مکروہ کہا ہے جبکہ پہلے وضو کے بعد کوئی عبادت نہ کی ہو۔ یا مجلس نہ بدلی ہو۔ تو یہاں بھی اگرچہ حضور اکرم علیہ السلام نے کوئی عبات تو پہلے وضو کے بعد نہیں کی مگر مجلس بدل گئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے آپ علیہ السلام نے پانی کی کمی کے سبب اسباغ نہیں کیا تھا۔ دوسرے وضو کے وقت زیادہ پانی پا کر کامل طہارت حاصل فرمائی جس طرح ہم بھی بعض اوقات ایسا کرتے ہیں کہ پانی کم ہونے کی صورت میں ادائیگی فرض پر ہی اکتفا کرتے ہیں پھر اگر زیادہ پانی مل گیا تو دوبارہ اچھی طرح وضو کر لیتے ہیں یہاں پر جواب اس طرح دینا کہ پہلے حضور علیہ السلام نے قدر فرض بھی ادا نہیں فرمایا تھا۔ اس لیے دوبارہ وضو فرمایا اس لیے بھی درست نہیں کہ راوی نے کہا "یا رسول اللہ علیہ السلام! نماز مغرب کا وقت ہے پڑھ لیجئے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا! کہ آگے پڑھیں گے"۔ معلوم ہوا

کہ وضو تو آپ کا صحت صلوۃ کے لیے کافی تھا۔ مگر کسی دوسری وجہ سے نماز کو مؤخر فرما رہے تھے اور اسی سے ائمہ حنفیہ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ مزدلفہ پہنچ کر اس دن کی مغرب کی نماز موخر کر کے پڑھنا واجب ہے کیونکہ عرفات سے بعد غروب واپسی ہوتی ہے وہاں آپ علیہ السلام نے نماز نہیں پڑھی پھر راستے میں بھی نہیں پڑھی اور مزدلفہ پہنچ کر عشاء کیوقت پڑھی اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس دن کا وقت مغرب اپنے معروف و متعارف وقت سے ہٹ گیا۔ اور اس کا اور عشاء کا ایک ہی وقت ہو گیا۔

نیز یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تاخیر مغرب کی چونکہ کوئی وجہ سامنے نہیں آئی۔ اس لیے اس کو تو ہر حالت میں موخر کریں گے۔ اور تقدیم عصر میں چونکہ وجہ ظاہر تھی اس لیے اس کو شرائط کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور جس طرح وارد ہوا اسی پر منحصر رکھا گیا ہے بغیر اس خاص صورت کے اس کو واجب بھی نہ کہا گیا چنانچہ عرفات میں تقدیم عصر کے لیے مثلاً امام کے ساتھ نماز پڑھنے کی شرط لازمی ہوئی۔ ورنہ اس کو اپنے وقت میں پڑھے گا۔ اور مزدلفہ میں تاخیر مغرب کے لیے کوئی قید نہیں ہے تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ۔ ہر صورت میں موخر کر کے عشاء کے وقت پڑھنا ضروری ہوا۔

بحث و نظر

جمع سفر یا جمع نُسک

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ عرفہ کے دن تقدیم عصر و تاخیر مغرب کی بظاہر وجہ وقتی عبادت کی ترجیح و اہمیت ہے کہ اس روز دو اہم عبادتیں جمع ہو گئیں ایک روزانہ کی نماز دوسری وقوف اس لیے شریعت نے وقتی عبادت کی رعایت زیادہ کر کے اس کو انجام دینے کا موقع زیادہ دے دیا۔ اور جو ہمیشہ کی عبادت ہے اس میں تقدیم و تاخیر کر دی تاہم حنفیہ نے اس جمع کو جمع نسک کا مرتبہ نہیں دیا بلکہ جمع سفر کے طریقہ پر سمجھا ہے فرق صرف اس قدر ہوگا کہ جمع سفر میں سہولت سفر کے لیے جمع صوری ہوتی ہے۔ اور یہاں حقیقی ہے وہاں کوئی دوسری عبادت بھی ہے جو عمر میں صرف ایک بار ہی فرض ہے۔ اس لیے جمع حقیقی کی اجازت دے کر اس عبادت کے لیے زیادہ سہولت اور رعایت دے دی گئی ہے واللہ اعلم

حنفیہ کی دقت نظر

حضرتؒ نے فرمایا کہ جمع مزدلفہ کے مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے مغرب کی نماز کو موخر نہ کیا بلکہ عرفہ میں ہی پڑھ لی تو دسویں تاریخ ذی الحجہ کی طلوع فجر سے قبل اس کا اعادہ کر لینا چاہیے۔ اس کے بعد اعادہ صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ فروع زیادۃ خبر دار سے ہے۔ اور اس سے حنفیہ کا فرق مراتب کی رعایت بخوبی سمجھی جا سکتی ہے۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ نص قاطع سے تو ہر نماز کی ادائیگی اپنے وقت مخصوصہ متعینہ میں ضروری ہے ان الصلوۃ كانت على المومنين كتابا موقوتا جس کی رو سے عرفہ میں ادا کی ہوئی مذکورہ بالا نماز مغرب صحیح و معتبر ٹھہری اور اس کا اعادہ ضروری ہونا ہی نہ چاہیے۔ لیکن خبر واحد کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے عرفہ میں نماز مغرب موخر کی اور مزدلفہ میں پہنچ کر عشاء کے وقت میں پڑھی ہم نے اس کے وقت میں تاخیر کو واجب قرار دیا۔ جس کی رو سے وقت معروف میں پڑھنے کی صورت میں اعادہ واجب ہونا چاہیے پھر اگر بعد طلوع فجر بھی حکم اعادہ کو باقی رکھیں تو آیت قرآنی کا حکم عام بالکلیہ اس دن کی نماز مغرب کے لیے باطل ہو جاتا ہے اس طرح نص قطعی آیت قرآنی پر بھی اس کے مرتبہ کے موافق عمل ہو گیا اور خبر واحد پر بھی حتی الامکان دونوں کی رعایت ہو گئی۔ دوسرے طریقے پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خبر ظنی پر عمل تو وقت طلوع فجر تک ممکن تھا۔ کہ وقت عشاء اس وقت تک باقی رہتا ہے اور اس کے بعد چونکہ دونوں نمازوں کو جمع

کرنا ممکن نہ رہا کہ وقت عشاء ختم ہو گیا اس لیے اعادہ غیر مفید اور خبر قطعی پر عمل لازم ہوا، ورنہ ایسی صورت ہو جائے گی کہ باوجود ترک عمل بالظنی کے ترک عمل بالقاطع بھی ہو۔ جو کسی طرح معقول نہیں اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کی نظر شرعی فیصلوں میں بہت ہی دقیق ہے اور اتنی دوررس ورعایت مراتب دوسروں کے یہاں نہیں ہے۔

دونوں نمازوں کے درمیان سنت و نفل نہیں

یہ بھی مسائل جمع میں سے ہے جیسا کہ مناسک ملا جامی میں ہے حضرتؒ نے فرمایا کہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ مزدلفہ تشریف لائے، اسباغ کے ساتھ وضوء فرمایا پھر اقامت صلوٰۃ ہوئی، آپ ﷺ نے مغرب پڑھی، پھر ہر ایک نے اپنا اپنا اونٹ ٹھکانے پر باندھا، اس کے بعد نماز عشاء کی اقامت ہوئی اور آپ ﷺ نے نماز پڑھی اور دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نفل و سنت نہیں پڑھی، بعض روایات میں اس طرح ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اونٹ نماز ادا کرنے کے بعد ٹھکانوں پر باندھے۔

ان دونوں قسم کی روایات میں توفیق کی صورت یہ ہے کہ بعض نے اس طرح کیا ہوگا اور بعض نے دوسری طرح۔

اس وقت کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں ایک ہی اذان و اقامت سے ادا ہوں البتہ اگر دونوں نمازوں کے درمیان فاصلہ ہو جائے تو دوسری نماز کے لئے اقامت مکرر ہو، جیسا کہ اوپر کی روایت مسلم میں ہے۔

شارحین بخاری نے لکھا ہے کہ امام بخاری نے پہلے باب میں تخفیفی وضوء کی صورت ذکر کی تھی اور اس باب میں اسباغ و کمال وضوء کی، تاکہ وضوء کا ادنیٰ واقل درجہ اور اعلیٰ واکمل مرتبہ دونوں معلوم ہو جائیں۔

حضرت گنگوہی کی رائے عالی

حدیث الباب میں جو وضوء علی الوضوء مذکور ہے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ دونوں وضو کے درمیان میں ذکر اللہ ہوا ہے، دوسرے یہ کہ اول کامل نہیں تھا اور اس لئے دوسرے میں اسباغ فرما کر اداء فرائض کے لئے کامل واکمل طہارت کو پسند فرمایا، لہٰذا دوسرا وضوء بعینہ اول جیسا نہ تھا، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں تحریر فرمایا، ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پہلا وضوء راستہ میں ہوا تھا اور منزل پر پہنچنے میں کافی وقت گزر گیا اور فقہاء نے اس سے کم وقت میں بھی دوسرے وضوء کو مستحب قرار دیا ہے کیونکہ مراقی الفلاح میں وضوء کے بعد وضوء مجلس بدل جانے پر بھی مستحب اور نور علی نور لکھا ہے۔ (لامع ص ۶۸ ج ۱)

تبدیل مجلس کے سبب استحباب وضوء کی طرف اشارہ حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد میں بھی آ چکا ہے، لیکن بعد زمانہ و مرور وقت کو مستقل سبب قرار دینے کی تصریح ابھی تک نظر سے نہیں گزری۔ (والعلم عند اللہ العلی الخبیر)

بَابُ غُسْلِ الْوَجْهِ بِالْيَدَيْنِ مِنْ غُرْفَةٍ وَّاحِدَةٍ

(ایک چلو پانی لے کر دونوں ہاتھوں سے منہ دھونا)

(۱۴۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالرَّحِيْمِ قَالَ اَنَا اَبُوْ سَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ مَنْصُوْرُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ اَنَا ابْنُ بِلَالٍ يَعْنِيْ سُلَيْمَانَ عَنْ زَيْدِ ابْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَّارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهُ تَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ اَخَذَ غُرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَتَمَضْمَضَ بِهَا وَاسْتَنْشَقَ ثُمَّ اَخَذَ غُرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَجَعَلَ بِهَا هٰكَذَا اَضَافَهَا اِلٰى يَدِهِ الْاُخْرٰى فَغَسَلَ بِهَا وَجْهَهُ ثُمَّ اَخَذَ غُرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ الْيُمْنٰى ثُمَّ اَخَذَ غُرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ الْيُسْرٰى ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ اَخَذَ غُرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَرَشَّ عَلٰى رِجْلِهِ الْيُمْنٰى حَتّٰى غَسَلَهَا ثُمَّ اَخَذَ غُرْفَةً اُخْرٰى فَغَسَلَ بِهَا يَعْنِيْ رِجْلَهُ الْيُسْرٰى ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ۔

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا گیا (ایک مرتبہ) انہوں نے وضوء کیا تو اپنا چہرہ دھویا (اس طرح کے پہلے) پانی کی ایک چلو سے کلی کی اور ناک میں پانی دیا، پھر پانی کی ایک چلو لی اور اس کو اس طرح کیا (یعنی) دوسرے ہاتھ کو ملایا، پھر اس سے اپنا چہرہ دھویا اور پھر پانی کی دوسری چلو لی اور اس سے اپنا داہنا ہاتھ دھویا پھر ایک اور چلو لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا اس کے بعد سر کا مسح کیا پھر پانی کی چلو لے کر داہنے پاؤں پر ڈالی اور اسے دھویا پھر دوسری چلو سے بایاں پاؤں دھویا اس کے بعد کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضوء کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

تشریح: حسب تصریح حافظ ابن حجرؒ امام بخاریؒ کا اشارہ ترجمۃ الباب سے اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے کہ حضور اکرم ﷺ چہرہ مبارک کو اپنے داہنے ہاتھ سے دھویا کرتے تھے، حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ پانی کو ایک چلو کی مقدار میں لیتے تھے جو ایک ہاتھ سے لیا جا سکتا تھا لیکن دھوتے دونوں ہاتھوں سے تھے تا کہ پانی ضائع نہ ہو اس لئے دونوں ہاتھوں سے بہ نسبت ایک ہاتھ کے زیادہ اچھی طرح ڈھل سکتا ہے۔

اس سے دونوں روایتوں میں تطبیق بھی ہو سکتی ہے کہ مثلاً کسی برتن سے بائیں ہاتھ کی مدد سے پانی دائیں ہاتھ میں لیا، پھر دونوں ہاتھوں سے چہرہ وغیرہ دھویا تا کہ پانی بھی محفوظ رہے اور عضو بھی پوری طرح ڈھل جائے جس طرح آج کل لوٹے سے پانی داہنے ہاتھ میں لے کر پھر بائیں ہاتھ کو شریک کر کے دونوں ہاتھوں سے چہرہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھوتے ہیں اور برتن بڑا ہو یا حوض وغیرہ سے داہنے ہاتھ سے پانی پاؤں پر ڈالتے ہیں بائیں ہاتھ سے پانی سب جگہ پانی پہنچاتے ہیں تا کہ کوئی جگہ خشک نہ رہ جائے چونکہ چہرے کو دھونے کی صورت میں دونوں ہاتھوں کا کام برابر اور یکساں تھا ترجمۃ الباب میں اسی کو لیا اور ہاتھ و پاؤں دھونے میں صورت مختلف ہوتی ہے وہ اس کے ضمن میں داخل کیں جن کا ذکر حدیث الباب میں موجود ہے۔

غرفہ مثل لقمہ اسم مصدر بمعنی مفعول ہے اردو میں اس کے معنی چلو کے ہیں اور غرفہ کے پانی ایک مرتبہ چلو لینے کے ہیں۔ **فرش علی رجلہ الیمنی** رش کے معنی پانی سے چھینٹے دینے کے ہیں اسی سے رش بارش کی پھوار کو بھی کہتے ہیں (جمع رشاش آتی ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہاں پاؤں دھونے میں اس لفظ کا استعمال اس لئے ہوا کہ مقصد تھوڑا تھوڑا پانی ڈال کر پورا عضو دھونا ہے ایسی صورت

میں عضو پر پانی بہادینا کافی نہیں ہوتا کہ بعض اوقات زیادہ پانی بہا کر بھی بعض حصے خشک رہ سکتے ہیں حالانکہ پورے عضو کو مکمل طور سے دھونا اور ہر حصے کو پانی پہنچانا ضروری و فرض ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ التَّسْمِيَةِ عَلٰى كُلِّ حَالٍ وَ عِنْدَ الْوِقَاعِ

ہر حال میں بسم اللہ پڑھنا یہاں تک کہ جماع کے وقت بھی

(۱۴۱) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ قَالَ ثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ سَالِمِ بْنُ اَبِي الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ اَنَّ اَحَدَ كُمْ اِذَا اَتٰى اهله قَالَ بِسْمِ اللهِ اَللّٰهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطٰنِ وَجَنِّبِ الشَّيْطٰنِ مَا رَزَقْتَنَا فَقُضِيَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ لَمْ يَضُرَّهُ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس اس حدیث کو نبی کریم ﷺ تک پہنچاتے تھے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو کہے **بسم اللہ اللهم جنبنا الشیطان و جنب الشیطان ما رزقتنا** (اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں اے اللہ ہمیں شیطان سے بچا اور شیطان کو اس چیز سے دور رکھ جو تو اس جماع کے نتیجے میں ہمیں عطاء فرمائے یہ دعا پڑھنے کے بعد جماع کرنے سے میاں بیوی کو جو اولاد ملے گی اسے شیطان کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا۔

تشریح: ہر حالت اور ہر کام سے پہلے بسم اللہ کہنا چاہیے کہ اس سے اس کام میں برکت و خیر حاصل ہوتی ہے اور شیطانی اثرات سے بھی حفاظت ہوتی ہے کیونکہ شیطان ہر وقت انسان کو تکلیف پہنچانے کی فکر میں رہتا ہے۔ اور کوئی موقع نقصان پہنچانے کا ضائع نہیں ہونے دیتا۔ چنانچہ احادیث ثابت ہے کہ

(۱) انسان رفع حاجت کے وقت اپنا ستر کھولتا ہے تو اگر پہلے سے یہ کلمات نہ کہے **بسم اللہ انی اعوذ بک من الخبث والخبائث** اللہ تعالی کے نام کی عظمت کا سہارا لیتا ہوں اور اس کی پناہ میں آتا ہوں کہ نظر نہ آنے والے خبیث جنوں کے برے اثرات سے محفوظ رہوں اور وہ میرے قریب نہ آسکیں۔ تو شیطان اس کا ٹھٹا مذاق اڑاتا ہے کہ یہ جناب کی پوزیشن ہے وغیرہ کیونکہ بعض اوقات دوسرے نقصان بھی پہنچ جاتے ہیں۔

(۲) انسان کھانا کھاتا ہے اگر خدا کے نام سے خیر و برکت حاصل نہیں کی تو شیطان اس میں شریک ہو کر اس کو خراب و بے برکت بنادیتا ہے۔ اس لیے حدیث میں ہے کہ اگر شروع میں بسم اللہ بھول جائے تو یاد آنے پر درمیان میں ہی کہہ لے اس سے بھی شیطانی اثر زائل ہوجاتا ہے اور کھانے کی خیر و برکت لوٹ آتی ہے اور درمیان میں اس طرح کہے **بسم اللہ اولہ و آخرہ** خدا کے نام کی برکت اس کھانے کے اول میں بھی چاہتا ہوں اور آخر میں بھی۔

(۳) جماع کے وقت بھی وہ قریب ہوتا ہے اور برے اثرات ڈالتا ہے جس سے محفوظ رہنے کے لیے یہ دعا پڑھنی چاہیے۔ **بسم اللہ اللهم جنبنا الشیطان و جنب الشیطان ما رزقتنا** خدا کے نام سے ساتھ اور اے اللہ ہمیں دونوں کو شیطانی اثرات سے بچایئے اور اس بچے کو بھی جو آپ عطاء فرمانے والے ہیں۔

(۴) کھانے کے برتنوں کو بھی خراب کرتا ہے جس کی دو صورتیں ہیں اگر کھانے کی چیزوں کو بسم اللہ کہہ کر ڈھانک کر نہ رکھا جائے تو ان

میں برے اثرات ڈالتا ہے اس لیے حکم ہے کھانے کے برتن کھلے نہ رکھیں جائیں اور اگر بسم اللہ کہہ کر ڈھانکے جائیں تو ان کو شیطان و جن کھول بھی نہیں سکتے کھانا کھا کر برتن کو پوری طرح صاف کر لینا چاہیے حدیث شریف میں ہے کہ سنے ہوئے برتن کو شیطان چاٹتا ہے۔اور اگر صاف کر لیے جائیں تو وہ برتن کھانے والے کے لیے استغفار کرتے ہیں جس کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ برتن خوش ہوتا ہے کہ شیطان کو چاٹنے سے اس کو بچادیا۔معلوم ہوا کہ ایک قسم کا ادراک واحساس وجمادات کو بھی عطاء ہوا اور یہی وجہ ہے کہ مومن کے مرنے پر زمین وآسمان روتے ہیں اور قیامت کے دن زمین کے وہ حصے بھی گواہی دیں گے جن پر اچھے برے اعمال ہوئے تھے واللہ اعلم۔

(۵) حدیث میں ہے کہ اگر شب کو گھر میں داخل ہوتے وقت بسم اللہ نہ کہے تو شیطان بھی داخل ہوتا ہے۔اور خوش ہوتا ہے کہ رات کو بسیرا بھی انسان کے ساتھ رہے گا۔اگر بغیر بسم اللہ کہے کھانا کھائے۔تو کھانے میں بھی شریک ہوتا ہے اور خوش ہوتا ہے کہ کھانے میں بھی شرکت کا موقع ملا اس لیے حکم ہوا کہ بسم اللہ کہہ کر گھر میں داخل ہوا جائے اور شب کو دروازہ بند کرتے وقت بسم کہی جائے اس سے شیطان وجن اندر داخل نہیں ہوسکتے اس کی تائید بہت سے واقعات سے بھی ہوئی ہے ایک واقعہ حضرت علیؓ کے زمانے کا بہت مشہور ہے کہ ایک گھر کے اندر ایک جن بلی کی صورت میں داخل ہوا اس کے بعد گھر کے دروازے کی کنڈی مکان والے نے بسم اللہ کہہ کر بند کر دی دوسرا جن بلی کی صورت میں دروازہ کے اوپر آیا۔تو مکان بند پایا۔اس نے پہلی بلی کو بلایا۔اور اس سے کہا کہ اندر سے کنڈی کھولے۔کہ میں آجاؤں۔اس نے جواب دیا کہ میں نہیں کھول سکتی۔بسم اللہ کہہ کر لگائی گئی ہے۔پھر اس نے کہا کہ اچھا مجھے اندر سے کچھ کھانے کو دے دے۔اس نے کہا کہ کھانے کو بھی یہاں کچھ نہیں دے سکتی۔کہا کیوں؟ اتنا بڑا گھر ہے اور ضرور کھانے کی بہت سی چیزیں ہوں گی اس پر اندر کی بلی نے کہا کہ کھانا تو بہت ہے مگر کھانے کے سب برتن بسم اللہ کہہ کر ڈھانکے گئے ہیں جن کو میں نہیں کھول سکتی اس کے بعد باہر کی بلی نے یہ بھی خبر سنائی کہ آج حضرت علیؓ کا انتقال ہو گیا ہے چنانچہ مالک مکان نے جب یہ خبر سنکر حضرت معاویہؓ کو پہنچائی اور پھر یہ خبر صحیح نکلی واللہ اعلم۔

(۶) حدیث صحیح میں یہ بھی آتا ہے کہ نمازی کے سامنے سترہ نہ ہو تو شیطان اس کی نماز تڑوانے کی سعی کرتا ہے اور خلل ڈالتا ہے سترہ چونکہ حکم خداوندی ہے وہ اس کی رحمتوں کو نمازی سے قریب کر دیتا ہے اور جہاں خدا کی رحمتیں قریب ہوں شیطانی اثرات نہیں آسکتے۔

(۷) شیطان وضو کے اندر وسوسے ڈالتا ہے اور شاید ان ہی کے دفعیہ کے لیے وضو سے پہلے بسم اللہ اور ہر عضو دھونے کے وقت اذکار مسنون ومستحب ہے

(۸) حدیث صحیح میں یہ بھی ہے کہ انسان کے سونے کی حالت میں شیطان اس کی ناک پر بیٹھتا ہے یعنی غفلت وبرائی کے اثرات ڈالتا ہے۔

(۹) یہ بھی مروی ہے کہ نمازی اگر نماز کی حالت میں جمائی لے کر ہا کہہ دیتا ہے یعنی اس قسم کی حرکت کرتا ہے جو نماز ایسی عظیم عبادت الٰہی کے لیے مناسب نہیں تو شیطان اس پر ہنستا ہے خوشی سے کہ نماز کو ناقص کر رہا ہے یا تعجب سے کہ یہ بے ادب نماز کے آداب سے غافل ہے واللہ اعلم۔

غرض اس قسم کے بہت سے مفاسد اور برے اثرات جو شیطان وجن کی وجہ سے انسان کو پہنچتے ہیں اور ان کی خبر وحی نبوت کے ذریعے دی گئی ہے۔اور ان سب سے بچنے کا واحد علاج بسم اللہ کہہ کر ہر کام کو شروع کرنا بتلایا گیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے اسم اعظم کی برکت وعظمت سے تمام مفاسد شرور آفات وبرائیوں سے امن مل جاتا ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس نسخہ کیمیا اثر سے مستفید وبہرہ ور ہونے کی توفیق عطاء فرمائے۔

بحث و نظر

نظر معنوی پر احکام شرعیہ کا ترتب نہیں

حضرت شاہ صاحب نے تشریح مذکور کے بعد فرمایا کہ نظر معنوی یعنی مذکورہ بالا جیسی مضرتوں اور مفاسد کے پیش نظر ہر موقع پر تسمیہ کا شرعا وجوب ہونا چاہیے تھا۔ تا کہ اس قسم کے شرور و مفاسد سے ضرور بچا جا سکے۔ مگر شریعت لوگوں کی سہولت و آسانی پر نظر رکھتی ہے اگر ہر موقع پر بسم اللہ کہنا فرض و واجب ہوتا تو لوگوں کو اس کے ترک پر گناہ ہوتا۔ اور وہ تنگی میں پڑ جاتے و ما جعل علیکم فی الدین من حرج اسی لیے وجوب و حرمت کو انظار معنویہ پر مرتب نہیں کیا گیا بلکہ ان کو امر و نہی شارع پر منحصر کر دیا دیا۔ جہاں وہ ہوں گے وجوب حرمت آئے گی۔ نہیں ہوں گے نہیں آئے گی۔ خواہ نظر معنوی کا تقاضا کیسا ہی ہو۔

تو اب فیصلہ شدہ بات یہ ہوئی کہ واجبات و فرائض سب ہی منافع میں شامل ہیں اور محرمات و مکروہات سب ہی مضرتوں میں شامل ہیں، مگر اس کا عکس نہیں ہے کہ شریعت نے ضرور ہی ہر مضر کو حرام اور ہر نافع کو واجب قرار دے دیا ہو، اس لئے بہت سی چیزیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ وہ مضر ہوں پھر بھی نہی شارع ان سے متعلق نہ ہو، کیونکہ لوگوں پر شفقت و رحمت ان کی مقتضی ہے کہ اس کو حرام نہ ٹھہرائے، اسی طرح بہت سی منفعت کی چیزیں ایسی بھی ہوں گی جنہیں شریعت نے واجب نہیں ٹھہرایا، اگر چہ وہاں صلاحیت امر وجوب کیلئے تھی، مثلاً حالت جنابت میں سونا نہایت مضر ہے اور خدا کے فرشتے اس شخص کے جنازے میں شرکت نہیں کرتے جو حالت جنابت میں مر جائے۔

اس سے زیادہ بڑا ضرر کیا ہو سکتا ہے، مگر پھر بھی شریعت نے فوری غسل کو بغیر وقت نماز کے واجب نہیں قرار دیا نہ حالت جنابت میں سونے کو حرام ٹھہرایا، کیونکہ شریعت آسانی دیتی ہے اور دین میں سہولت ہے۔

ضرر رسانی کا مطلب

قولہ لم یضرہ پر فرمایا کہ علماء نے اس سے بچوں کی خاص بیماریاں ام الصبیان وغیرہ مراد لی ہیں کہ وقت جماع بسم اللہ و دعائے ماثورہ پڑھنے سے، وہ ان بیماریوں سے محفوظ رہیں گے اور اگر یہ کہا جائے کہ بعض مرتبہ مضرتوں کا مشاہدہ باوجود تسمیہ کے ہی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کے اسم اعظم کی برکت یقینی اور نا قابل انکار ہے، مگر اس کے بھی شرائط و موانع ہیں اگر ان کی رعایت کی جائے تو یقیناً اسی طرح وقوع میں آئے گا، جیسی شارع علیہ السلام نے خبر دی ہے اس کے خلاف نہ ہوگا، واللہ اعلم

ابتداء وضوء میں تسمیہ واجب ہے یا مستحب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ابتداء وضو میں بسم اللہ کہنے کو ائمہ مجتہدین میں سے کسی نے واجب نہیں کہا، البتہ امام احمدؒ سے ایک روایت شاذہ وجوب کی نقل ہوئی ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید ان کے نزدیک اس باب میں کوئی روایت قابل عمل ہو، اگر چہ وہ ادنیٰ مراتب حسن میں ہو، تاہم امام احمد کا امام ترمذی نے یہ قول نقل کیا ہے " لا اعلم فی هذا الباب حدیثا له اسناد جید " (اس باب میں میرے علم کے اندر کوئی ایسی حدیث نہیں جس کی اسناد جید ہوں)

امام ترمذی نے لکھا کہ اسحق بن راہویہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص عمداً بسم اللہ نہ کہے، وہ وضو کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر یا کسی تاویل کے

سبب ایسا کرے تو ایسا نہیں، اسی طرح ظاہریہ کا مذہب بھی وجوب تسمیہ ہی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اسحق بن راہویہ کے نزدیک یاد کے ساتھ مشروط ہے، اور ظاہریہ ہر حالت میں واجب کہتے ہیں، ان کے یہاں بھول کر بھی ترک کرے گا تو وضو قابل اعادہ ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ شاید امام بخاری نے بھی وہی مذہب اختیار کر لیا جو ان کے رفیق سفر داؤد ظاہری نے اختیار کیا ہے، نیز فرمایا کہ پہلے میں داؤد ظاہری کو محقق عالم نہ سمجھتا تھا، پھر جب ان کی کتابیں دیکھیں تو معلوم ہوا کہ بڑے جلیل القدر عالم ہیں۔ پھر فرمایا

امام بخاری کا مقام رفیع

یہاں یہ چیز قابل لحاظ ہے کہ امام بخاری نے باوجود اپنے رجحان مذکور کے بھی ترجمۃ الباب میں وضو کے لئے تسمیہ کا ذکر نہیں کیا، تاکہ اشارہ ان احادیث کی تحسین کی طرف نہ ہو جائے جو وضو کے بارے میں مروی ہیں، حتی کہ انہوں نے حدیث ترمذی کو بھی ترجمۃ الباب میں ذکر کرنا موزوں نہیں سمجھا، اس سے امام بخاری کی جلالت قدر و رفعت مکانی معلوم ہوتی ہے کہ جن احادیث کو دوسرے محدثین تحت الابواب ذکر کرتے ہیں، ان کو امام بخاری اپنی تراجم و عنوانات ابواب میں بھی ذکر نہیں کرتے۔

پھر چونکہ یہاں ان کے رجحان کے مطابق کوئی معتبر حدیث ان کے نزدیک نہیں تھی تو انہوں نے عمومات سے تمسک کیا اور وضو کو ان کے نیچے داخل کیا اور جماع کا بھی ساتھ ذکر کیا، تاکہ معلوم ہو کہ خدا کا اسم معظم ذکر کرنا جماع سے قبل مشروع ہوا، تو بدرجہ اولیٰ وضو سے پہلے بھی مشروع ہونا چاہے، گویا یہ استدلال نظائر سے ہوا۔

امام بخاری و انکار قیاس

میں ایک عرصہ تک غور کرتا رہا کہ امام بخاری بکثرت قیاس کرتے ہیں، پھر بھی قیاس سے منکر ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ پھر سمجھ میں آیا کہ وہ تنقیح مناط پر عمل کرتے ہیں اور اس پر شارحین میں سے کسی نے متنبہ نہیں کیا، چنانچہ یہاں بھی اگرچہ حدیث ایک جزئیہ (جماع) کے بارے میں وارد ہے، لیکن تنقیح مناط کے بعد وہ عام ہوگئی، اسی لئے امام بخاری نے باب اس طرح قائم کیا "التسمية على كل حال" (خدا کا ذکر ہر حال میں ہونا چاہیے)

وجوب و سنیت کے حدیثی دلائل پر نظر

قائلین وجوب نے بہت سی احادیث ذکر کی ہیں، جن کا ذکر کتب حدیث میں ہے مگر وہ سب روایات ضعیف ہیں اور جن احادیث میں نبی کریم علیہ السلام کے وضو کی وہ صفات بیان ہوئیں ہیں، جو مدار سنیت ہیں، ان میں کسی میں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں ہے، بجز دار قطنی کی ایک ضعیف حدیث کے جو بروایت حارثہ عن عمرۃ عن عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہیں اور وہ اس قدر ضعیف ہے کہ ابن عدی نے کہا: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ امام احمد نے جامع اسحٰق[1] بن راہویہ کو دیکھا تو سب سے پہلے اسی حدیث پر نظر پڑی آپ نے اس کو بہت زیادہ منکر سمجھا اور فرمایا "عجیب بات ہے کہ اس جامع کی سب سے پہلی حدیث حارثہ کی ہے" اور حربی نے امام احمد کا یہ قول نقل کیا "یہ شخص (اسحاق بن راہویہ) دعوی کرتا ہے کہ اس نے اپنی جامع میں اس حدیث کو صحیح ترین حدیث سمجھ کر نقل کیا ہے، حالانکہ یہ اس کی ضعیف ترین حدیث ہے۔" (التعلیق المغنی)

لہ یہ اسحٰق بن راہویہ وہی ہیں جو امام اعظم کے بڑے سخت مخالف تھے اور ہماری تحقیق میں امام بخاری کو امام صاحب کے خلاف بہت زیادہ متاثر کرنے والوں میں سے ایک تھے واللہ اعلم۔ ان کا تذکرہ مقدمہ انوار الباری میں مفصل ہو چکا ہے۔

تاہم چونکہ جمہور علماء نے دیکھا کہ تسمیہ والی احادیث باوجود ضعف کے طرق کثیرہ سے مروی ہے، جس سے ایک دوسرے کو قوت حاصل ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ کچھ اصل ان کی ضرور ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی اس امر کا اظہار کیا ہے اور محدث ابوبکر ابی شیبہ نے فرمایا کہ ''ثبت لنا ان النبی علیہ قالہ'' منذری نے ترہیب میں لکھا: بیشک تسمیہ والی سب ہی احادیث میں مجال کلام ہے مگر وہ سب کثرت طرق کی وجہ سے کچھ قوت ضرور حاصل کر لیتی ہیں، اس طرح وہ ضعیف احادیث بھی حسن کا درجہ لے لیتی ہیں اور ان سے تسمیہ کا مسنون و مستحب ہونا ثابت ہے، اگر کہا جائے کہ حصول قوت کے بعد تو اس سے وجوب ثابت ہونا چاہیے، نہ صرف سنیت' جیسا کہ شیخ ابن ہمام نے کہا اور حنفیہ میں سے وہ متفرد ہو کر وجوب کے قائل ہوئے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری طرف وہ روایات بھی ہیں جو عدم وجوب پر دال ہیں اور وہ بھی اگر چہ ضعیف ہیں لیکن کثرت طرق کے سبب وہ بھی ترقی کر کے حسن کے درجہ میں ہو گئیں ہیں لہٰذا جمہور نے تسمیہ کو درجہ وجوب سے اتار کر سنیت کا درجہ دیا ہے اور وہی انسب واصوب ہے، والعلم عند اللہ

مسئلہ تسمیہ للوضو کی حدیثی بحث امام طحاوی نے معانی الآثار میں اور حافظ زیلعی نے نصب الرایہ میں خوب کی ہے اور صاحب امانی الاحبار شرح معانی الآثار نے بھی بہت عمدہ تحقیقی مواد جمع فرما دیا ہے۔ جو علماء واساتذہ حدیث کے لئے نہایت مفید ہے۔

شیخ ابن ہمام کے تفردات

آپ نے چند مسائل میں سے حنفیہ سے الگ راہ اختیار فرمائی ہے، جن کے بارے میں آپ کے تلمیذ محقق علامہ شہیر قاسم بن قطلو بغا حنفی نے فرمایا کہ ہمارے شیخ کے تفردات مقبول نہیں ہیں اور صاحب بحر نے بھی شیخ کی تحقیق پر نقد کے بعد لکھا کہ حق وہی ہے جس کو ہمارے علماء نے اختیار کیا ہے یعنی تسمیہ کا استحباب۔ حضرت مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی نے اثبات وجوب کے لئے بہت زور لگایا ہے مگر لا حاصل (امانی الاحبار ص ۱۳۴ ج ۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی نے یک طرفہ دلائل نمایاں کر کے شق وجوب کو راجح دکھلانے کی سعی کی ہے جو معانی الآثار و امانی الاحبار کی سیر حاصل مکمل بحث و تحقیق کے سامنے بے وزن ہو گئی ہے۔ جزاہم اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَنْ يَقُوْلُ عِنْدَالْخَلَاءِ

بیت الخلاء کے جانے کے وقت کیا کہے

(۱۴۲) حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِالْعَزِيْزِ بْنِ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسًا يَقُوْلُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا دَخَلَ الْخَلَآءَ قَالَ اللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَآئِثِ۔

ترجمہ: عبدالعزیز ابن صہیب نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت انسؓ سے سنا کہ وہ کہتے تھے رسول اللہ علیہ جب (قضا حاجت کے لئے) بیت الخلاء میں داخل ہوتے تھے، تو فرماتے تھے، اے اللہ! میں ناپاکی سے اور ناپاک چیزوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

تشریح: پہلے باب میں ذکر ہوا تھا کہ ہر حال میں ذکر خداوندی ہونا چاہیے اور اس کی تشریح میں ہر حالت کے مختلف اذکار اور ان کی خاص خاص ضرورتوں کا ذکر ہوا تھا، یہاں امام بخاری نے اس خاص ذکر کی تعلیم دی ہے جو بیت الخلاء میں جانے کے وقت ہونا چاہیے، حضرت مجاہدؒ سے منقول ہے کہ جماع کے وقت اور بیت الخلاء میں فرشتے انسانوں سے الگ ہو جاتے ہیں، اس لئے ان دونوں سے قبل ذکر اللہ اور استعاذہ

مسنون ہوا تا کہ تمام شرور سے حفاظت رہے، نیز حدیث ابوداؤد میں ہے" ان ھذہ الحشوش محتضرہ، ای للجان والشیاطین فاذا انی احدکم الخلاء فلیقل اعوذ باللہ من الخبث والخبائث " (ان بیت الخلاء اور گندگیوں کے مقامات میں جن وشیطان آتے ہیں، اس لئے جب تم میں سے کوئی قضا حاجت کے لئے ایسی جگہوں پر جائے تو خبیث شیاطین وجن سے خدا کی پناہ طلب کرے، پھر وہاں جائے) اس امر میں مختلف رائے ہیں کہ جو شخص دخول مکان خلاء سے قبل ذکر واستعاذہ مذکور نہ کرے تو اس جگہ پہنچنے کے بعد بھی کرسکتا ہے یا نہیں؟

حافظ عینی نے لکھا کہ ظاہر تو یہی ہے کہ گندے مقامات میں حق تعالیٰ کا ذکر لسانی مستحب نہ ہو، اور ایسے وقت ومحل میں صرف ذکر قلبی پر اکتفا کیا جائے، اسی لئے حدیث الباب کے لفظ اذا دخل الخلاء سے مراد ارادہ دخول ہے، جس طرح آیت کریمہ فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ " میں بھی مراد ارادہ قراءت ہی ہے، علامہ قشیری نے فرمایا کہ دخول سے مراد ابتداء دخول ہے۔ حافظ عینیؒ نے لکھا کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں یا تو قضا حاجت کی جگہ پہلے سے بنی ہوئی ہوتی ہے جیسے گھروں کے بیت الخلاء تو اس کے بارے میں تو مالکیہ کے دو قول ہیں، کچھ کہتے ہیں کہ اندر جا کر نہ کہے اور دخول کو بتاویل ارادہ دخول لیتے ہیں۔ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ دخول کے معنی حقیقی ہیں اور وہاں داخل ہو کر بھی استعاذہ جائز ہے، جس کی تائید اوپر کی حدیث ابی داؤد سے بھی ہوتی ہے۔ کہ اس میں اتیان کا لفظ ہے جو دخول کا ہم مصداق ہے دوسری صورت یہ ہے کہ اس طرح قضاء حاجت کی جگہ مقرر ومتعین نہ ہو۔ جیسے صحرا وغیرہ میں ہوتی ہے۔ تو وہاں اس خاص خلا کی جگہ پہنچ کر بھی ذکر واستعاذہ کرسکتا ہے۔ اس میں کسی کے نزدیک کراہت نہ ہوگی۔ (عمدۃ القاری ۱/۶۹۷)

بحث ونظر

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ یہاں اس باب کو اور دوسرے ابواب کو لانے پر جو باب الوضوء مرۃ مرۃ تک ذکر ہوئے ہیں۔ اشکال ہوا ہے۔ کیونکہ امام بخاری ابواب وضو ذکر کر رہے تھے۔ یہاں سے چند ابواب ایسے شروع کردیئے۔ جن کا تعلق وضوء سے نہیں اور ان کے بعد پھر وضوء کے ابواب آئیں گے، چنانچہ علامہ کرمانی نے اس طرح اعتراض کیا " ان سب ابواب کی باہم ترتیب اس طرح ہوسکتی ہے۔ اول تو باب تسمیہ کا ذکر قبل باب غسل میں ہونا چاہیے تھا، اس کے بعد ہونا بے محل ہے، دوسرے باب وضوء کے بیچ میں ابواب خلاء کو لے آنا بے موقع ہے" پھر علامہ کرمانی نے خود ہی جواب دیا کہ " درحقیقت امام بخاری کے یہاں حسن ترتیب کی رعایت نہیں ہے اور ان کا مقصد وحید صرف نقل حدیث اور صحیح حدیث کا اہتمام ہے اور کچھ نہیں" اس کے بعد حافظ ابن حجر نے لکھا کہ علامہ کرمانی کا دعویٰ مذکور صحیح نہیں، کیونکہ امام بخاری کا اہتمام واعتنا ترتیب ابواب ضرب المثل ہے اور تمام مصنفین سے زیادہ وہ اس کی رعایت کرتے ہیں حتیٰ کہ بہت سے حضرات علماء نے کہا " فقہ البخاری فی تراجمہ " (امام بخاری کی فقہی عظمت ان کے تراجم ابواب سے معلوم ہوتی ہے) میں نے اس شرح فتح الباری میں امام بخاری کے محاسن وفضائل اور دقت نظر کو جگہ جگہ واضح کیا ہے اور اس موقع میں بھی غور وتامل کیا ہے اور گو بادی النظر میں یہاں حسن ترتیب آشکارا نہیں ہے، جیسا کہ علامہ کرمانی نے بھی خیال کیا، مگر دقت نظر سے یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے تو امام علامہ نے فرض وضوء کو ذکر کیا اور بتلایا کہ وہ صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، پھر اس کی فضیلت ذکر کی اور بتلایا کہ وضوء کا وجوب بغیر تیقن حدث کے نہیں ہے عضو کو پورا دھو لینے سے زیادہ فرض نہیں ہے اور اس پر جو کچھ زیادتی ہوگی وہ از قبیل واسباغ وفضل ہے۔

اوراسی وضوء سے متعلق یہ صورت بھی ہے کہ بعض اعضاء دھونے میں ایک چلو پانی پر بھی اکتفا ہوسکتی ہے، پھر بتایا کہ تسمیہ وضوء کے شروع میں اس طرح مشروع ہے، جس طرح ذکراللہ دخول خلاء کے وقت مشروع ہے اور یہیں سے آداب وشرائط استنجا اور اس کے مسائل ومتعلقات شروع ہوگئے، اس کے بعد پھر وضوء کے مسائل آجائیں گے کہ وضوء کا واجب حصہ ایک ایک بار ہے، دواور تین بار سنت ہے غرض اسی طرح وضوء کے مسائل و متعلقات بیان کرتے ہوئے کسی نہ کسی مناسبت سے جابجا دوسرے امور کا ذکر بھی ہوتا رہے گا لیکن یہ مناسبت وتعلق کا ادراک تامل وغور کا محتاج ہے، اسی طرح کتاب الوضوء کو مکمل کیا گیا، لیکن آگے کتاب الصلوٰۃ کی ترتیب کو اس کی نسبت زیادہ سہل کردیا گیا ہے اور اس کے ابواب کی ترتیب کو ظاہری اعتبار سے بھی متناسب رکھا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے اس بارے میں تفنن سے کام لیا ہے واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۷۲ ج ۱)

حافظ عینی کے ارشادات: آپ نے "باب غسل الوجہ بالیدین" میں لکھا کہ کتاب وضوء کے اکثر ابواب میں باہمی مناسبت ظاہر نہیں ہے، اس لئے علامہ کرمانی نے بھی اس امر کو محسوس کیا، اور جوابدہی کی مگر ان کی جواب کا یہ جز درست نہیں کہ امام بخاری کا بڑا مقصد محض نقل حدیث ہے بلکہ ان کا عظیم ترین مقصد اس کے ساتھ ہی یہ ہے کہ ایک حدیث کو متعدد مخصوص ابواب میں ذکر کیا جائے اسی لئے ابواب کو انہوں نے اپنے متعین تراجم پر قائم کیا ہے اور اس کے سبب ان کی صحیح میں بکثرت تکرار ہوا ہے۔

پس جب اصل صورت حال یہ ہے تو اگرچہ ابواب میں باہمی مناسبت کیسی ہی مخفی ہو، ان کے وجوہ واسباب کا کھوج لگانا اور ان کو فکر و تامل کی کوشش وطاقت سے ڈھونڈ نکالنا ضروری ہے، چنانچہ یہاں دونوں بابوں میں ہمارے نزدیک وجہ مناسبت یہ ہے کہ پہلے باب میں کچھ حال نبی کریم علیہ السلام کے وضوء مبارک کا بیان ہوا ہے اور دوسرے باب میں بھی ایک وصف آپ کے وضوء کا مذکور ہوا ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے وضوء فرما کر ارشاد فرمایا "اسی طرح میں نے حضور اکرم علیہ السلام کو وضوء فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔" اتنی بات دونوں میں مناسبت کے لئے کافی ہے اس کے علاوہ یہ کہ عام درجہ کی مناسبت تو سب ہی ابواب میں موجود ہے کہ سب ایک زمرہ سے ہیں، اس کے بعد مناسبت خاصہ کی توجیہ نکالنا ہر شخص کے ادراک وفہم کے مطابق ہوتا ہے، دوسری جگہ علامہ کرمانی کا رد کرتے ہوئے حافظ محقق علامہ عینی نے لکھا "ایک غور وتامل کرنے والا اگر گہری نظر سے دیکھے گا تو ابواب کی باہمی مناسبت کو ضرور معلوم کرلے گا، اگرچہ کوئی وجہ بعض ابواب میں کسی تکلف کی ہی محتاج ہو۔

جیسا کہ حافظ عینی نے لکھا، توجیہ ہر بات کی ہوسکتی ہے البتہ کہیں بے تکلف اور کہیں باتکلف کا فرق ضرور ہوگا اس کے ساتھ ہی حافظ محقق نے ان وجوہ کی طرف بھی لطیف اشارہ فرمایا جن کی وجہ سے امام بخاری کے قائم کردہ ابواب کی مناسبت میں سے زیادہ مشکلات پیش آئیں ہیں، اس لئے حافظ عینی کے جواب کی نوعیت حافظ ابن حجر کے جواب سے کہیں زیادہ فائق ہے، جس میں صرف توجیہ ومناسبت پیدا کرنے پر اکتفا ہوا ہے اسی طرح امام بخاری کے ابواب وتراجم کی بھی باہمی مناسبت ومطابقت میں مشکلات پیش آئیں ہیں، علماء نے ان کو حل کرنے کے لئے سعی مشکور کی ہے، پھر بھی بہت سی جگہ مطابقت کا مسئلہ عقدہ لاینحل بن گیا ہے، جس کی طرف ہم نے مقدمہ میں اشارات کئے ہیں، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ فیصلہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے کہ حدیث سے فقہ کی طرف آنا چاہیے اور جب بھی اس کے برعکس ہوگا یعنی فقہ حدیث کیطرف سرائیت کرے گا، مشکلات پیش آئیں گی، جن کا کوئی صحیح حل نہیں ہوسکتا۔" واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم"

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا: بظاہر یہاں سوء ترتیب کا گمان ہوتا ہے، مگر حقیقت میں یہ ترتیب کا حسن وجودت ہے، اس لئے یہ وضوء کا ذکر وتقدم تو سب ہی

کے یہاں تصانیف میں معمول ہے، اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی کیا، پہلے حقیقت وضوء کا کچھ تعارف کرانا چاہا اور اس کے بعد بعض احکام ذکر کے اس کے مسمی و مصداق کی تعیین و تشخیص کی، پھر اس امر کے بیان کرنے کی طرف متوجہ ہوئے کہ وہ ایسی چیز ہے جو شک وشبہ کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی، اس سے وضوء کے اندر بیان تخفیف واسباغ کی طرف متوجہ ہوگئے، پھر جس طرح تخفیف واسباغ کے اجزاء وضوء کے اعضاء اربعہ میں ہوسکتا ہے، ایک عضوء میں بھی ہوسکتا ہے، اس لئے مزید تعیین کے لئے غسل وجہ کا حال بیان کیا، پھر جب تسمیہ تک پہنچ گئے، اور وضوء کی حقیقت ذہنوں میں اچھی طرح آ گئی تو یہاں سے ترتیب حسی کی طرف منتقل ہوگئے، اور جو چیز حسی لحاظ سے سب سے مقدم تھی اس کو ذکر کیا، یعنی آداب خلاء کو لہٰذا یہ سب مسلسل ابواب بیان مسمی و تحقیق حقیقت وضوء کے لئے ذکر کئے گئے ہیں نہ کہ بیان احکام وضوء کے لئے، واللہ اعلم۔

بَابُ وُضعِ الْمَاءِ عِنْدَالْخَلَاءِ

بیت الخلاء کے قریب وضو کے لیے پانی رکھنا

(۱۴۳) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ ابْنُ مُحَمَّدٍقَالَ ثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ ثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عُبَيْدُاللهِ ابْنِ اَبِي يَزِيْدَعَنْ اِبْنَ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْخَلَاءَ فَوَضَعْتُ لَهٗ وُضُوْءً قَالَ مَنْ وَضَعَ هٰذَا؟فَاُخْبِرَفَقَالَ اللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ بیت الخلاء تشریف لے گئے، میں نے آپ ﷺ کے لئے وضوء کا پانی رکھ دیا (باہر نکل کر) آپ ﷺ نے پوچھا یہ کس نے رکھا ہے؟ جب آپ ﷺ کو بتلایا گیا تو آپ ﷺ نے (میرے لئے دعا کی اور) فرمایا اے اللہ! اس کو دین کی سمجھ عطا فرما۔"

تشریح: حضرت ابن عباسؓ نے حضور اکرم ﷺ کے لئے وضوء کا پانی رکھا، اور آپ ﷺ کو معلوم ہوا تو ان کیلئے دینی سمجھ عطا ہونے کی دعا فرمائی، بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ یہ پانی استنجا کے لئے تھا، مگر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ یہ بات محل نظر ہے، اور صحیح یہ ہے کہ وضوء بفتح الواؤ سے ہے، بمعنی ما یتوضأ به (جس پانی سے وضوء کریں)

حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ حضرت ابن عباسؓ کے فعل مذکورہ کو مستحسن سمجھنے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے یہ کام بغیر کسی امر واشارہ کے، اور خود اپنے خیال ہی سے کیا (جس سے ان کی دینی سمجھ وقابلیت ظاہر ہوئی اور آنحضرت ﷺ خوش ہوئے) (لامع الدراری ص ۷۰ ج ۱) حافظ عینی نے حدیث الباب کے تحت چند فوائد لکھے ہیں جو ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) کسی عالم کی خدمت بغیر اس کے امر کے بھی درست ہے نیز اس کی ضروریات کی رعایت حتیٰ کہ بیت الخلاء جانے کی وقت بھی کی جائے تو بہتر ہے (۲) جس عالم کی خدمت کی جائے اس کے لئے مستحب ہے کہ خادم کے لئے دعائے خیر کر کے مکافات احسان کرے۔ (۳) خطابی نے فرمایا: اس سے معلوم ہوا کہ خادم کسی کے لئے وضوء خانہ یا غسل خانہ میں پانی رکھ دے تو مکروہ نہیں، اور بہتر یہ ہے کہ ایسی خدمت خدام میں سے چھوٹے انجام دیں بڑے نہیں، حافظ عینی نے یہ بھی لکھا کہ بعض لوگوں نے اس وجہ سے کہ حضور اکرم ﷺ سے نہر

جاری اور گولوں میں بہتے پانی سے وضوء کرنا ثابت نہیں، ایسے پانی سے وضوء کو مکروہ قرار دیا اور کہا کہ ایسے پانی سے وضوء کرنا ہو تو لوٹے وغیرہ میں لے کر کرے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے سامنے ایسی نہریں اور بہتے ہوئے پانی نہ تھے، اگر ہوتے اور پھر بھی ان سے وضوء نہ فرماتے تب کراہت کا حکم ہو سکتا تھا، اسی طرح جن حضرات نے برتن و لوٹے وغیرہ سے وضوء کو مستحب و مسنون قرار دیا اور نہروں وغیرہ سے نہیں وہ بھی درست نہیں، قاضی عیاض نے فرمایا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، یہ استدلال جب ہی صحیح ہو سکتا تھا کہ حضور اکرم ﷺ کسی نہر وغیرہ پر تشریف رکھتے اور پھر بھی اس سے وضوء نہ کرتے بلکہ کسی برتن میں لے کر وضوء فرماتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدۃ القاری ص ۷۰۲ ج ۱)

بَابُ لَا يُسْتَقْبَلُ الْقِبْلَةُ بِبَوْلٍ وَّلَا بِغَائِطٍ اِلَّا عِنْدَ الْبِنَاءِ جِدَارٍ اَوْ نَحْوِهٖ

پیشاب یا پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف منہ نہیں کرنا چاہیے لیکن جب کسی عمارت یا دیوار کی آڑ ہو تو کچھ حرج نہیں

(۱۴۴) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا ابْنُ اَبِیْ ذِئْبٍ قَالَ ثَنَا الزُّهْرِیُّ عَنْ عَطَآءِ بْنِ یَزِیْدَ اللَّیْثِیِّ عَنْ اَبِیْ اَیُّوْبَ الْاَنْصَارِیِّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اَتٰی اَحَدُکُمُ الْغَائِطَ فَلَا یَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا یُوَلِّهَا ظَهْرَهٗ شَرِّقُوْا اَوْ غَرِّبُوْا۔

ترجمہ: حضرت ابوایوب انصاری ؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی پاخانے میں جائے تو قبلہ کی طرف منہ نہ کرے اور نہ اس کی طرف پشت کرے بلکہ مشرق کی طرف منہ کرے یا مغرب کی طرف۔

تشریح: یہ حکم مدینہ والوں کے لئے مخصوص ہے کیونکہ مدینہ مکہ سے جانب شمال میں واقع ہے اس لئے آپ ﷺ نے قضائے حاجت کے وقت پچھم یا پورب کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا، یہ بیت اللہ کا ادب ہے امام بخاری نے حدیث کے عنوان سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اگر کوئی آڑ سامنے ہو تو قبلہ کی طرف منہ یا پشت کر سکتا ہے، لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کوئی آڑ ہو یا نہ ہو پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنے کی ممانعت ہے جیسا کہ مختلف احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔

حدیث الباب سے یہ ادب معلوم ہوا کہ قضائے حاجت کے وقت کعبہ معظمہ (زادہا اللہ شرفا) کی طرف منہ کر کے نہ بیٹھے، اور نہ اس سے پیٹھ پھیرے بلکہ دائیں بائیں دوسری سمتوں کی طرف رخ کرے، یہ خدائے تعالیٰ کی بیت معظم و محترم کا ادب ہے، جس طرح نماز وغیرہ عبادت و طاعات کے وقت اس بیت معظم کی سمت کو متوجہ ہونا بھی ایک ادب اور موجب خیر و برکت عمل ہے یہ شریعت محمدی کا خصوصی فضل و کمال ہے کہ اس میں ہر قسم کی تعلیم اور ہر قسم کے آداب سکھائے گئے ہیں کہ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں رہا جس کے لئے رہنمائی نہ کی گئی ہو۔

صحاح میں حضرت سلیمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ ان سے مشرکین نے بطور طنز و تعریض کہا تھا "ہم دیکھتے ہیں کہ تمہارے صاحب (یعنی رسول اللہ ﷺ) تمہیں تعلیم دیتے ہیں اور خراءۃ (وقضائے حاجت کا طریقہ) بھی سکھاتے ہیں۔" مطلب یہ تھا کہ اولوالعزم انبیاء کی تعلیم تو روحانیت و علوم الٰہیہ سے متعلق ہونی چاہیے، یہ کیا بچوں کی طرح پاخانے، پیشاب کے طریقے سکھائے جائیں کہ اس طرح کرو اور اس طرح مت کرو، حضرت سلیمان فارسیؓ نے ان کے استہزا و طعن کا جواب عام طریقے سے نہیں دیا بلکہ بقول علامہ طیبیؒ (شارح مشکوۃ شریف) حکیمانہ طرز میں دیا کہ ہاں ہمارے صاحب (یعنی رسول اللہ ﷺ) کی تعلیمات کا دائرہ محدود نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے اور

آپ علیہ السلام الہیات وعبادات سے لے کر معمولات شب وروز کے آداب تک تعلیم فرماتے ہیں تا کہ انسان کی زندگی ہر طرح سے کامل ومکمل ہو جائے، یہ جہل وعناد کا طرز مناسب نہیں کہ ایسے جلیل القدر پیغمبر کی چھوٹی سے چھوٹی تعلیم وہدایت کو بھی ہدف وطعن واستہزا بنایا جائے بلکہ تمامی ہدایات وارشادات پر نظر کر کے ان کے طریق مستقیم اور جادۂ پیہم کو اختیار کر لینا چاہیے، پھر حضرت سلیمان فارسی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دیکھو اور سوچو کہ اس بظاہر حقیر ضرورت کو پورا کرنے کے وقت میں بھی حضور علیہ السلام نے کیسی اچھی تعلیم دی ہے کہ پوری نظافت حاصل کرنیکی سعی کرتے ہوئے اس امر کا بھی پورا دھیان رہے کہ کسی محترم ومعظم چیز کے احترام میں خلل نہ آئے۔

فرمایا کہ حصول نظافت کے لئے تین ڈھلیوں سے کم استعمال نہ ہوں، ان کے علاوہ کسی چیز سے نظافت حاصل کرنی ہو تو وہ خود گندہ نہ ہو جیسے اپلے کا ٹکڑا وغیرہ، اور وہ چیز محترم بھی نہ ہو جیسے ہڈی کہ اس کے ساتھ گوشت جیسی محترم کھانے کی چیز کا تعلق رہ چکا ہے اور آثار سے یہ بھی ثابت ہے کہ جتنا گوشت ہڈی پر پہلے تھا، اس سے بھی زیادہ ہو کر جنوں کو حق تعالیٰ کی قدرت وفضل سے حاصل ہوتا ہے، اسی طرح استنجے کا ادب یہ بھی بتلایا کہ داہنے ہاتھ سے نہ کیا جائے کیونکہ داہنا ہاتھ معظم ہے، اس کے لئے قابل احترام کام موزوں ہیں۔

یہ بھی تعلیم فرمائی کہ پاخانہ پیشاب کے وقت کعبہ معظم کی عظمت وادب محفوظ رہے، جس بیت معظم کا احترام پانچ وقت کی عظیم ترین عبادت نماز کے وقت کرتے ہو، گندہ مقامات میں اور گندگی کے ازالہ کے اوقات میں اس کی سمت اختیار کرنا موزوں نہیں......ایسے اوقات میں کعبہ معظمہ کی طرف رخ کرنا یا اس سے پوری طرح پیٹھ پھیر لینا شرعا کس درجہ کا ہے اس کے بارے میں متعدد رائے ہیں۔

بحث ونظر

تفصیل مذاہب: (۱) کراہت تحریمی استقبال واستدبار کی کھلی فضا میں بھی اور مکانات کے اندر بھی، امام اعظمؒ اور امام احمدؒ سے روایت مشہور یہی ہے اور یہی قول ابوثور (صاحب شافعی) کا ہے اور مالکیہ میں سے ابن عربی نے، ظاہریہ میں سے ابن حزم نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

(۲) صحراء وآبادی دونوں میں استقبال کی کراہت تحریمی اور استدبار کا جواز، یہ امام احمد اور ایک شاذ روایت میں امام اعظمؒ کا بھی قول ہے۔ (کمافی الہدایہ)

(۳) استقبال واستدبار دونوں میں کراہت تنزیہی یہ بھی ابوثور کا قول ہے، اور ایک اور روایت میں امام احمد اور امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، موطاء امام مالک کے ظاہر سے بھی یہی ثابت ہے (اوجز المسالک ص۳۲۴ ج۲)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی شرح موطا امام مالک میں امام اعظم کی طرف استقبال واستدبار دونوں کی کراہت تنزیہی نقل کی ہے شاید اس کو بنایہ علی الہدایہ سے لیا ہے اور بنایہ سے ہی النہر الفائق میں لیا ہے، صدر الاسلام ابوالیسر نے کراہت تحریمی وتنزیہی کے درمیان کا درجہ اساءت کا قرار دیا (العرف الشذی)

---

[۱] حنفیہ کے یہاں استقبال واستدبار کی کراہت تحریمی وقت قضائے حاجت بھی ہے اور استنجا یا استجمار کے وقت بھی اگر بھولے سے بیٹھ گیا تو یاد آتے ہی رخ بدل لے بشرطیکہ کوئی دشواری نہ ہو، مالکیہ کے نزدیک ان کی حرمت صرف قضائے حاجت کے وقت ہے استنجا یا استجمار کے وقت صرف مکروہ ہے، حنابلہ کے یہاں بھی استقبال واستدبار بحالت استنجا واستجمار حرام نہیں، صرف مکروہ ہے۔

شافعیہ بھی استنجا یا استجمار کے وقت حرام مکروہ نہیں کہتے اور شافعیہ کے یہاں عمارات کے علاوہ صحرا میں بھی جہاں دو ذراع ارتفاع کا ساتر ہو اور اس سے تین ذراع کے اندر بول وبراز کے لئے بیٹھے تو کراہت نہیں، صرف خلاف اولیٰ وافضل ہے۔ (کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص۳۵ ج۱)

(۴) استقبال واستدبار دونوں کی کراہت تحریمی صرف صحراء یا کھلی فضا میں، مکانات کے اندر نہیں، یہ قول امام مالک، امام شافعی اسحٰق وغیرہ کا ہے، اور امام بخاریؒ کا بھی یہی مختار ہے، حافظ ابن حجر نے اس کو اعدل الاقوال قرار دیا اور یہ بھی کہا کہ یہ جمہور کا قول ہے حالانکہ ہماری ذکر کردہ تفصیل مذاہب کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ جمہور کا مسلک وہی ہے جو امام اعظم کا ہے، چنانچہ ابن حزم وابن قیم نے اقرار کیا ہے کہ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک نہی استقبال واستدبار مطلقاً تھی، عمارات وصحراء کی تفریق ان کے یہاں نہ تھی اگر کہا جائے کہ حافظ ابن حجر کی مراد جمہور سلف نہیں بلکہ جمہور ائمہ ہے تو وہ بھی ائمہ اربعہ کے لحاظ سے تو صحیح نہیں، کیونکہ امام اعظم اور امام احمد دونوں کے یہاں مذکورہ تفریق نہیں ہے کہ اور امام احمد سے جو تفریق کا قول نقل ہوا ہے وہ ان سے روایت شاذہ ہے۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں تصریح کی ہے کہ امام اعظم اور امام احمد دونوں کا مشہور قول عدم تفریق کا ہے اور حضرت شاہ صاحب کی بھی یہی تحقیق ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک صحراو بنیان کی تفریق نہ تھی، واللہ اعلم۔

(۵) استدبار کا جواز صرف مکانات میں، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

(۶) تحریم مطلقاً حتیٰ کہ قبلہ منسوخہ (بیت المقدس) کے حق میں بھی یہ قول ابراہیم وابن سیرین کا ہے۔

(۷) جواز مطلقاً، یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، عروہ، ربیعہ وداؤد کا ہے۔

(۸) تحریم کا اختصاص اہل مدینہ اور اس سمت میں رہنے والوں کے لئے، یہ قول ابوعوانہ صاحب المزنی کا ہے۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس کے برعکس امام بخاری کا قول ہے جنھوں نے اس سے استدلال کیا کہ مشرق ومغرب میں قبلہ نہیں ہے۔

نقل وعقل کی روشنی میں کون سا مذہب قوی ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی شریف میں تصریح کی ہے کہ اقرب واقوی فی الباب حنفیہ کا ہی مذہب ہے، پھر فرمایا کہ نقل کی روشنی میں میرا فیصلہ ہے کہ احادیث مرفوعہ میں کسی تفصیل وتفریق کا ثبوت نہیں ہے، بجز ان دو واقعات کے جو حضرت ابن عمرؓ وحضرت جابرؓ سے منقول ہوئے ہیں جزی واقعات سے شریعت کے اصول کلیہ متاثر نہیں ہو سکتے، پھر فرمایا: حافظ عینی نے حنفیہ کے مسلک کے واسطے صحیح ابن حبان کی حدیث مرفوع حذیفہؓ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ''جو شخص قبلہ معظمہ کی طرف تھوکے گا، قیامت کے دن وہ اس حالت میں اٹھے گا کہ تھوک اس کی پیشانی پر بدنما داغ ہوگا'' حافظ عینی نے فرمایا کہ جب یہ تھوک کا حال ہے تو بول براز کا حال اس سے سمجھ لو۔

حضرت شاہ صاحب کے خاص افادات

فرمایا کہ یہ بات نظر تحقیق سے دیکھنی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مذکور صرف نماز کی حالت کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ عام کتابوں میں لکھا گیا ہے کیونکہ اس میں یہ بھی ہے کہ اس کا رب تو اس کے اور اس کے قبلہ کے درمیان میں ہے۔ یا تمام حالات پر شامل ہے۔ علامہ محقق حافظ ابوعمر ابن عبدالبر مالکی نے فرمایا کہ یہ ارشاد تمام احوال کے لیے ہے۔ اور اس کو حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں نقل کیا ہے لیکن حافظ کو یہ خیال نہیں ہوا کہ اس تحقیق سے صحراء ومکانات والی تفصیل وتفریق ختم ہو جاتی ہے اور نہی استقبال واستدبار علی الاطلاق ہو جاتی

بہت سے احکام شرعیہ میں خفت ملحوظ تھی۔اورادلہ ونصوص میں تعارض کی صورت واقع ہوئی اوران میں مختلف ومتنوع پیرائیہ بیان اختیار کیا گیا ہے۔

تفاوت مراتب احکام فقہاء حنفیہ کی نظروں میں

فرمایا ہمارے فقہاء نے فرائض وواجبات میں بھی مراتب قائم کیے ہیں مثلاً شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر باب الجمعہ میں لکھا ہے کہ نماز جمعہ ایک فریضہ ہے۔ وہ روزانہ کی پانچ نمازوں سے بھی زیادہ موکد ہے صاحب بحر نے تصریح کی ہے کہ سورہ فاتحہ اوراس کے ساتھ دوسری کوئی صورت پڑھنا نماز میں واجب ہے مگر سورہ فاتحہ کا وجوب اونچے درجہ کا ہے۔

فرمایا اس قسم کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ائمہ حنفیہ وفقہاء کے یہاں مراتب ملحوظ رہی ہیں اوران کا یہی اصول دوسرے احکام ستر عورت استقبال واستدبار نواقض وضوخارج من السبیلین ومن غیر السبیلین مس مراۃ اور مسی ذکر وغیرہ میں بھی جاری ہوا مثلاً ران کی جڑ اوراس کا وہ حصہ جو گھٹنے کے قریب ہے دونوں ہی عورت ہیں اوران دونوں ہی کا ستر چھپانا ضروری ہے مگر دوسرے حصہ کے احکام میں پہلے کی طرح شدت نہیں ہے اسی لیے اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف اصل فخذ عورت واجب الستر ہے۔ باقی نہیں ہمارے نزدیک ران کے باقی حصے بھی عورت ہیں۔دونوں طرف دلائل ہیں حنفیہ کی دقت نظر نے اختلاف ادلہ کے سبب تخفیف کا فیصلہ کیا اور مراتب بھی قائم کیے اوراصل فخذ کے بارے میں چونکہ دلیل کا اختلاف موجود نہ تھا۔اس کے حکم ستر میں شدت قائم کی۔

غرض میرے نزدیک ادلہ کا اختلاف بعض اوقات خود شارع علیہ السلام کی ہی جانب سے قصداً وارادتاً ہوتا ہے وہ ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں صاحب شرع کو فرق مراتب بتلانا مقصود ہوتا ہے پس جس امر ماموریا منہی عنہ میں مختلف مراتب ہوتے ہیں یعنی ان میں سے بعض حصے دوسرے سے زیادہ خفیف ہوتے ہیں اورشارع کا مقصد ہوتا ہے کہ اس میں توسع ظاہر کرے تو اس کو اپنے کلام کی بلاغت نظام کی وسعتوں میں دکھلا دیتے ہیں۔ کھلے خطاب میں برملا نہیں فرماتے تاکہ اس سے غرض ومقصد شرع عمل پر اثر نہ پڑے۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا کہ تم نے دیکھا ہوگا۔کہ بہت سے عمل کے بارے میں علماء سے بھی سبقت لے جاتے ہیں اور نوافل ومستحبات کی ادائیگی میں ان سے بڑھ جاتے ہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ لوگ فرائض اور سنن ونوافل میں فرق نہیں جانتے اور سب کو ایک ہی درجے میں رکھتے ہوئے یکساں سب کی پابندی کرتے ہیں بخلاف علماء کے کہ وہ مثلاً نوافل کا درجہ فرض وسنت سے الگ پہچانتے ہیں۔اس لیے کبھی جی چاہا ان کو پڑھ لیا اور نہ جی چاہا نہ پڑھا اس علم ومعرفت مراتب کے سبب ان کی ہمت وعزم میں کمزوری آجاتی ہے جس سے لازمی طور پر عمل میں کمی آجاتی ہے جو غرض ومقصد شریعت ہے پس وہ اس وقت قائم رہتا ہے کہ اجمال وابہام کی صورت میں سہولت و وسعت کو مستور رکھا جائے اور جب تفصیل وتشریح ہوگئی تو وہ مقصد فوت ہوگیا یعنی عمل کی طرف سے لاپرواہی آگئی پھر چونکہ شریعت کسی حقیقت کو پردہ خفاء میں بھی نہیں رکھنا چاہتی اور کھول کر تفصیل کرنے میں عمل سے غفلت وکوتاہی کا مظنہ تھا اس لیے اس پر تنبیہ کرنے کے لیے تفصیل وتصریحی خطاب کے علاوہ دوسرے ضمنی مجمل وغیر واضح طریقے اختیار کیے گئے ان ہی میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دلائل طرفین کے لیے آجائیں اور مختلف صورتیں مسئلہ کی سامنے ہوجائیں چونکہ جزم ویقین کسی ایک جانب نہ ہوگا۔لامحالہ اس حکم ومسئلہ میں خفت آجائے گی۔

اورکسی ایک جانب کے لیے دوٹوک تصریح نہ ہونے ہی کے حکم ومسئلہ کی تخفیف کا بیان سمجھنا چاہیے اسی اصول کی طرف صاحب ہدایہ نے نجاست کی دوقسمیں (غلیظہ اورخفیفہ) بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا اورفرمایا کہ امام اعظم کے نزدیک تعارض نصین سے تخفیف آتی ہے اورصاحبین

کے نزدیک اختلاف صحابہ و تابعین سے اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ مثلاً بہت سی نجاستیں چونکہ حقیقت میں بہ نسبت دم (خون) کے خفیف تھیں تو شریعت نے مختلف قسم کے اشارات دے کر ان دونوں کا فرق بتلا دیا اور ان کے بارے میں دو مختلف رایوں کے لیے مواد دیدیا۔ تا کہ نظر و بحث کا موقع ملے۔ اور نفس حکم مسئلہ میں خفت بھی آ جائے اس طرح کہ عمل کی طرف سے بھی سستی و لاپرواہی بھی نہ ہو۔ اگر صراحت کے ساتھ یہ بات کہہ دی جاتی تو لوگ ایسی نجاستوں کی پرواہ بھی نہ کرتے۔ اور شریعت کا مقصد فوت ہو جاتا کہ لوگ ان سے بچیں اور احتراز کریں۔

عمل بالحدیث اور حضرت شاہ صاحب کا زریں ارشاد

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ مذکورہ بالا صراحات و اشارات کی روشنی میں مجھے اپنے طریق کار[1] کی گنجائش و سہولت ملی ہے کہ جو مختلف احادیث اس قسم کے ابواب میں صحت کو پہنچی ہیں ان میں سے کسی ایک میں بھی تاویل نہیں کرتا۔ خواہ وہ ہمارے مسلک میں حنفی کے بظاہر خلاف ہی ہوں کیونکہ میں ان سب میں صرف مراتب احکام کا تفاوت دیکھتا ہوں اسی لیے میں کہتا ہوں کہ راس فخذ بھی عورت و قابل ستر ضروری متفاوت ہے مگر اس کا امر متفاوت بنسبت استقبال کے خفیف ہے اور تمام نواقض وضو کا بھی یہی حال ہے کہ احادیث سے ان میں متفاوت مراتب احکام کا پتہ چلتا ہے۔ نظر انصاف اور گہرے تامل کے بعد میری رائے یہ ہے کہ ان کا معاملہ بھی اتنا شدید نہیں جتنا حنفیہ کے احتیاطی فیصلوں کو روشنی میں سمجھا گیا ہے چنانچہ خارج من غیر السبیلین کا معاملہ میرے نزدیک بہ نسبت خارج من السبیلین کے ہلکا ہے چونکہ فقہا نے اس کی تصریح نہیں کی ہے اس لیے یہ بات نئی معلوم ہوگی در حقیقت یہ سب امور اختلاف و مراتب کے تحت آتے ہیں اور مذہب حنفیہ ہی کا دوسرے مذاہب سے قوی ہے درایۃً بھی اور روایۃً بھی مزید بحث و تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پھر فرمایا کہ مذکورہ بالا زاویہ نظر سے اگر مسائل کو سمجھو گے تو اس سے تمہیں بے شمار مواقع میں نفع حاصل ہوگا۔

دور نبوت میں اور عہد صحابہ میں مراتب احکام کی بحث نہ تھی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کی شان معلم و مذکر دونوں کی تھی۔ اس لیے آپ کے ارشادات اور عمل سے بھی عمل خیر کی طرف پوری رغبت دلائی اور کسل و تعطیل بے عملی وغیرہ سے دور کرنا چاہا اس لیے اپنے ارشادات میں مراتب کی کھلی تصریحات نہیں ہیں کہیں ضمن کلام یا اطراف و قرائن سے ان کے اشارات ملتے ہیں اس طرح آپ کے اکثری و مستمر تعامل سے کسی عمل کی ترغیب و اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ پھر اگر آپ نے کسی عمل کو ترک بھی احیانا اور بعض مواقع میں کیا ہے تو اس سے مراتب احکام کی طرف اشارہ ملتا ہے اور صراحت

---

[1] درحقیقت جس طرح بقول حضرت تھانوی ہمارے حضرت شاہ صاحب حقیت مذہب اسلام کی بڑی دلیل و برہان تھے۔ اس طرح مسلک حنفی کی حقانیت کے لیے بھی حجت ساطعہ تھے اور آپ کا یہ طرز تحقیق و طریق کار آب زر سے لکھے جانے کے قابل اور تمام احناف کے لیے دلیل راہ ہے کہ اس سے نہ صرف یہ کہ تمام احادیث مختلفہ بھی احناف کے لیے معمولی بہا بن جاتی ہے۔ بلکہ خلاف و جدال کی وسعتیں بھی سمٹ کر بے حیثیت ہو جاتی ہیں۔

نیز بظاہر یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے۔ کہ ہمارے استاذ الاستاذ حضرت شاہ اللہ ولی قدس سرہ نے بھی اسی حقیقت اور طریق کار کی طرف فیوض الحرمین کی مذکورہ ذیل عبارت سے اشارہ فرمایا ہے کہ جس کو ہم نے مقدمہ انوار الباری جلد اول میں بھی نقل کیا تھا مجھ کو آں حضرت ﷺ نے بتلایا کہ مذہب حنفی میں ہی وہ طریق انیقہ ہے جو دوسرے سب طریقوں سے زیادہ اس سنت نبویہ معروفہ کے موافق ہے جو بخاری و دیگر اصحاب صحاح کے دور میں مرتب و منقح ہو کر مدون ہوگئی ہے۔

حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر کس زبان و قلم سے ادا ہو کہ اس دور میں حضرت شاہ صاحب نے اپنے غیر معمولی وسیع علم و مطالعہ سے ایسے حقائق کو واضح و واشگاف کیا جن کی اس علمی انحطاط کے دور میں ہرگز توقع نہ تھی و لقد صدق من قال ارواحنا فداہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امتی کمثل المطر لا یدری اولھا خیرا ام اٰخرھا والله الحمد اولا آخرا ظاھرا و باطنا

اس لیے نہیں ہوتی کہ لوگ کسل وغفلت برتیں گے کسی فعل سے روکنے کا شریعت حکم کرتی ہے پھر بعض اوقات میں شارع علیہ السلام سے اس کا ارتکاب بھی ثابت ہوتا ہے تو بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ شریعت کی بڑی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ لوگ اس سے اجتناب کریں پھر ساتھ ہی شریعت یہ چاہتی ہے۔ کہ بیان جواز بھی کرے تا کہ حکم اور مسئلہ کی صحیح پوزیشن معلوم ہو جائے۔ اسی کی مثال زیر بحث مسئلہ استدبار کا ہے شریعت نے اس سے بھی روکا ہے۔ جس طرح استقبال سے روکا تھا پھر حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے جو خود شارع علیہ السلام کے عمل مبارک سے استدبار منقول ہوا وہ یہی بتلانے کے لیے ہے کہ مطلوب شرع تو دونوں ہی سے اجتناب ہے مگر کراہت استدبار کی نوعیت بہ نسبت کراہت استقبال کے کم درجہ کی ہے۔ اور بعض اوقات احوال میں استدبار کا تحمل ہو سکتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا کہ اس کی نظائر بکثرت ہیں، دور نبوت اور زمانہ صحابہ میں چونکہ عمل شریعت میں کسی قسم کا کسل وسستی یا طبائع میں عمل سے بچنے کے لئے بہانہ جوئی نہ تھی، اس لئے مراتب احکام کی بحث بھی نہ تھی، ان کو جن چیزوں کا حکم ملا تھا ان پر پوری طرح سے عمل کرتے تھے اور جن امور سے روکا جاتا تھا ان سے بالکلیہ رک جاتے تھے، پھر بعد کے زمانے میں جس طرح تدوین فقہ کی ضرورت سامنے آئی اور مجتہدین نے اس ضرورت کو پورا کیا اس طرح فقہا اور مجتہدین کا منصب بحث مراتب احکام بھی قرار پایا تا کہ عمل کی کوتاہی مقررہ حدود شریعت سے تجاوز نہ کر سکے، تاہم یہ امر نا قابل انکار ہے کہ اس بحث وتفصیل سے عوام اور علماء سب ہی میں عملی کسل وتہاون، غفلت وبے عملی پھیلتی چلی گئی اور جن کو آج بھی قبول و وجاہت عند اللہ حاصل ہے وہ وہی لوگ ہیں، جن کو دنیا کے کاروبار معاملات حق تعالیٰ کی یاد و ذکر سے کسی بھی وقت غافل نہیں کرتے،

رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوة الآيه (سورۂ نور)

اجتہاد کی ضرورت: مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جن امور کی راحت شریعت نے کسی وجہ سے ترک کردی ہے، ان کے لئے منصب اجتہاد کی ضرورت ناگزیر تھی، اور مراتب احکام بھی چونکہ بے صراحت تھے، ان کی تعیین اجتہاد مجتہدین کے ذریعے عمل میں آئی، ورنہ ہم ان سے جاہل رہتے، پھر مجتہدین کے اصول وزاویہائے نظر کے اختلاف کے سبب ان کی تعیین وغیرہ میں اختلاف کی صورت بھی پیش آئی اور چونکہ یہ اختلاف شریعت کے پیش کردہ امور میں تھا، اس لئے اس اختلاف کو رحمت سے تعبیر کیا گیا اور ایسے اختلاف کو باہمی شقاق وجدال کی حد تک بڑھانا مسلمانوں کے شایان شان بھی نہیں ہے، کیونکہ ان کا علمی مرتبہ ومقام خصوصاً علم نبوت کے لحاظ سے تمام عالم کی اقوام وملل سے نہایت بلند اور برتر ہے، اسی لئے ماثور ہے کہ حامل قرآن کے لئے جھگڑا اور نزع موزوں نہیں ہے، یعنی جن کے اذہان اور قلوب علوم قرآن سے مستفیض ومستیز ہو گئے، ان کو نفسانی وشیطانی نزعات سے بالاتر ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

اس کے بعد ہم مسئلہ زیر بحث کی محدثانہ بحث اور دلائل فریقین کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

استثناء بخاری: یہاں ایک اہم بحث یہ ہے کہ حدیث میں مطلق غائط کا لفظ وارد ہوا ہے، امام بخاری نے عام حکم نبوی سے جدار وبناً وغیرہ کا استثناء کہاں سے نکال لیا؟ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ محدث اسماعیلی نے یہی اعتراض قائم کیا ہے کہ حدیث الباب (یعنی حدیث ابی ایوبؓ) میں کوئی دلالت استثناء پر نہیں ہے۔ پھر حافظ نے لکھا کہ اس کے تین جواب دیئے گئے۔

محدث اسماعیلی کا جواب اور حافظ کی تائید

ایک جواب خود اسماعیلی کا ہے جو میرے نزدیک سب سے زیادہ قوی ہے کہ امام بخاری نے غائط کے حقیقی معنی سے استدلال کیا ہے،

یعنی کھلے میدان کی پست ونشیبی زمین کا حصہ، یہی اس لفظ کی حقیقت لغویہ ہے، اگر چہ پھر مجازی طور سے ہر اس جگہ کے لئے بولا جانے لگا جو بول و براز کے لئے مہیا ہو، لہٰذا حضور اکرم ﷺ کے حکم امتناعی کا تعلق صرف اسی غائط بمعنی اول سے ہوگا، کیونکہ اصالۃً لفظ کا اطلاق حقیقت پر ہی ہوا کرتا ہے، لہٰذا امام بخاری کا اس سے جدار و بناء کو استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

محقق عینی کا اعتراض

جواب مذکور پر حافظ عینی نے گرفت کی کہ اول تو یہ جواب عربیت کے لحاظ سے کمزور ہے، پھر اسکو قوی بلکہ اقوی کہنا کس طرح مناسب ہوگا؟ فرمایا کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لفظ کو لغوی معنی کے علاوہ دوسرے کسی معنی میں استعمال کرنے لگتے ہیں اور وہ استعمال اصلی معنی پر غالب ہو جاتا ہے تو وہ حقیقت عرفیہ کہلاتی ہے، جس کے مقابلے میں حقیقت لغویہ مغلوب ومتروک ہو جاتی ہے لہٰذا اس کو مقصود و مراد بنا کر استثناء کی صورت کو صحیح قرار دینا درست نہیں۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے فرمایا: میرے نزدیک امام بخاری نے استثناء مذکور کو حدیث ابن عمر سے اخذ کیا ہے، حدیث الباب سے نہیں، لہٰذا اس تکلف کی بھی ضرورت نہیں کہ غائط کو صحرا و فضاء کے ساتھ مخصوص قرار دے کر بنیان کو حکم حدیث ابی ایوب سے خارج کیا جائے، بلکہ میں کہتا ہوں کے غائط کے لغوی معنی چونکہ پست ونشیبی زمین کے تھے اور لوگ بول و براز کے وقت ایسی ہی زمین ڈھونڈا کرتے تھے تا کہ بے پردگی نہ ہو، آج تک بھی دیہات وصحرا کے رہنے والوں کا یہی معمول ہے، تو اس بارے میں پست ونشیبی حصہ زمین کو بھی بنیان کی طرح سمجھنا چاہیے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی یہی کیا کہ پیشاب کی ضرورت ہوئی تو اپنی اونٹنی کو بٹھلا کر اس کی آڑ میں بیٹھ گئے، پس شارع علیہ السلام کا مطلب یہاں صحرا و بنیان میں تفریق نہیں ہے، بلکہ حکم عام بتلانا ہے کہ بول و براز کے وقت تستر تو ہونا ہی چاہیے۔ (جو فطری و شرعی طور پر محمود ہے، لہٰذا خود ہی آڑ کی جگہ بیٹھے گا) ایسی حالت میں کعبہ معظمہ کا احترام بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ نہ اس حالت میں اس کی طرف کو رخ کرے، نہ اس سے پیٹھ پھیر کر بیٹھے، دونوں حالتیں اس کی عظمت وشان کے خلاف ہیں، پھر شارع علیہ السلام کا یہی مقصد اس لئے بھی متعین ہو جاتا ہے کہ خود راوی حدیث حضرت ابو ایوبؓ بھی حضور اکرم ﷺ کی نہی کو عام سمجھتے ہیں، صحرا کے ساتھ خاص نہیں سمجھتے، چنانچہ ترمذی شریف میں ان کا یہ ارشاد نقل ہوا کہ ہم جس وقت شام پہنچے تو وہاں دیکھا کہ بیت الخلاء قبلہ کی رخ پر بنے ہوئے ہیں، لہٰذا ہم قبلہ کے رخ سے منحرف ہو کر بیٹھتے، اور پھر خدا سے استغفار کرتے (کہ شاید حضور ﷺ کی نہی پر عمل میں کچھ کوتاہی ہوگئی ہو)

دوسرا جواب اور حافظ عینی کا نقد

استقبال قبلہ کا صحیح معنی میں تحقق فضا میں ہی ہوسکتا ہے، بناء وجدار میں نہیں، کیونکہ جب سامنے کوئی دیوار ہوا کرتی ہے تو عرف میں اس کا استقبال کہا جایا کرتا ہے یہ جواب ابن المنیر کا ہے اور اس کی تائید میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ جو جگہیں بول و براز کے لئے بنائی جاتی ہیں وہ اس قابل نہیں ہوتیں کہ وہاں نماز ادا کی جائے، لہٰذا وہاں قبلہ کا بھی سوال نہیں ہوتا، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس سے تو یہ بات ماننی پڑے گی کہ اگر قبلہ کی جانب کو کوئی ایسا شخص نماز پڑھے جس کے سامنے بیت الخلاء بنا ہوا ہو تو اس کی نماز ہی درست نہ ہو، حالانکہ یہ بات غلط ہے حافظ عینیؒ نے اس جواب پر نقد کیا ہے کہ جس طرح ابنیہ میں دیوار و مکان حائل ہوتے ہیں، اسی طرح فضا وصحرا میں بھی پہاڑ ومٹی وریت کے

تو دے حائل ہوتے ہیں، اس لئے صحرا وابنیہ میں فرق کرنا معقول نہیں اور صحیح بات یہی ہے کہ جہاں سے بھی کعبہ معظمہ کی طرف توجہ کریں گے وہ استقبال کعبہ ہی کہلائے گا۔

تیسرا جواب اور حافظ عینی کا نقد

امام بخاری نے استثناء حدیث ابن عمرؓ سے نکالا ہے جو آئندہ باب میں آئے گی چونکہ رسول کریم ﷺ کی تمام احادیث بمنزلہ شئی واحد کے ہیں، اسی لئے اس طرح سے استثناء میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ جواب ابن بطال وغیرہ کا ہے جس کو ابن التین[1] نے پسند کیا ہے حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس جواب کی رو سے تو تراجم بخاری کی تفاصیل وتنوعات بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں، محقق عینی نے لکھا کہ اگر امام بخاری کا وہی ارادہ ہوتا جو ابن بطال وغیرہ نے سمجھا ہے تو وہ کم از کم اتنا تو ضرور کرتے کہ اسی باب میں حدیث ابی ایوب کے بعد حدیث ابن عمر کو لے آتے۔

چوتھا جواب اور محقق عینی کا نقد

یہ جواب کرمانی کا ہے جس کو حافظ عینی نے نقل کیا ہے کہ غائط کا لفظ بتلا رہا ہے کہ حدیث میں صرف صحرا سے تعرض کیا گیا ہے، کیونکہ پستی وبلندی صحرائی آراضی میں ہوا کرتی ہے، ابنیہ وعمارات میں نہیں ہوتی، مگر اس جواب پر حافظ عینی نے اعتراض کیا ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوا کرتا ہے، خصوص سبب کا نہیں ہوتا۔

محقق عینی کا جواب

اس کے بعد حافظ موصوف نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ امام بخاری کے نزدیک حدیث نہی کا حکم عام مخصوص عنہ البعض ہے اور اسی سے ان کے استثناء کی توجیہ ہوسکتی ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۷۰۳ ج ۱)

اصل مسئلہ کے حدیثی دلائل

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ان کے موافقین فقہا ومحدثین کا استدلال اسی حدیث الباب سے ہے جو یہاں امام بخاری نے روایت کی ہے، اور حضرت شاہ صاحب کے الفاظ میں ''یہ حدیث پوری صحت وصراحت کے ساتھ مطلقاً کراہت استقبال واستدبار پر واضح روشن دلیل ہے'' اور شوافع وغیرہم حدیث ابن عمر، حدیث جابر وحدیث عراک سے استدلال کرتے ہیں، حضرت ابن عمر کی روایت ترمذی میں ہے کہ ''میں ایک دن حفصہؓ کے گھر چڑھا تو حضور اکرم ﷺ کو دیکھا کہ قضائے حاجت کے لئے شام کی طرف کورخ کئے ہوئے تھے اور کعبہ کی طرف پشت تھی'' حضرت جابرؓ کی روایت ترمذی میں اس طرح ہے کہ ''نبی کریم ﷺ نے ہمیں ممانعت فرمائی تھی کہ پیشاب کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ نہ کریں، پھر آپ ﷺ کو وفات سے ایک سال قبل میں نے دیکھا کہ ایسی حالت میں آپ کا رخ قبلہ کی طرف تھا، حدیث عراک ابن ماجہ میں حضرت عائشہ سے اس طرح ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے سامنے ایسے لوگوں کا ذکر ہوا جو قضائے حاجت کے وقت قبلہ رخ ہونے کو برا سمجھتے تھے آپ ﷺ نے فرمایا: ''اچھا وہ ایسا کرنے لگے تم میرا مقعد قبلہ کی طرف کردو۔''

حنفیہ کے جوابات: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ''پہلی دونوں روایتوں کا جواب تو یہ ہے کہ ان میں حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان ہوا ہے اور قاعدہ مسلم اصولی یہ ہے کہ فعل سے قول کا متعارضہ نہیں ہوسکتا، لیکن میں اس تعبیر کو پسند نہیں کرتا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ کا فعل بھی

---

[1] حافظ عینی نے لکھا کہ اس جواب کو ابن المنیر نے بھی اپنی شرح میں لکھا ہے۔ (عمدہ ص ۷۰۳ ج ۱)

ہمارے لئے حجت ہے، لہٰذا میری تعبیر یہ ہے کہ ان دونوں روایتوں میں حکایت حال ہے، جس سے عام حکم نہیں نکلتا اور حدیث ابی ایوب میں پیغمبر علیہ السلام کی جانب سے ارادۃً اس باب میں ایک حکم عام کی صراحت اور مسئلہ کی تشریع ہے، پھر حکم بھی مع وضاحت وصف وسبب معلوم و منضبط دیا گیا ہے، جبکہ روایت مذکورہ بالا میں کوئی وجہ وسبب بھی بیان نہیں ہوا ہے پس ایک معلوم السبب امر کو کسی مجہول السبب کی وجہ سے کیسے ترک کر سکتے ہیں اور ناطق کو ساکت کی وجہ سے کیونکر نظر انداز کر سکتے ہیں؟ اس زریں اصول کو حضرت شاہ صاحب نے چند عربی اشعار میں بھی نظم فرمایا تھا، وہ اشعار آپ وقت درس سنایا کرتے تھے، جو العرف الشذی، انوار المحمود، اور فیض الباری میں نقل ہوئے ہیں۔

حاصل جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جو کچھ حضرت ابن عمر نے دیکھا اول تو وہ کوئی تحقیقی نظر نہیں تھی اور نہ کسی کو ایسی جراءت ہوسکتی تھی کہ حضور اکرم علیہ السلام پر ایسے حال میں عمداً نظر کرے، پھر طحاوی میں یہ روایت بھی ہے کہ جب حضرت ابن عمر نے آپ علیہ السلام کو دیکھا تو آپ بیت الخلاء میں تھے اور دیوار (کی اینٹیں) آپ علیہ السلام کا پردہ کئے ہوئے تھیں تو ایسی حالت میں اچانک نظر بھی سر مبارک پر پڑ سکتی تھی، ہوسکتا ہے کہ مواجہہ شریفہ تو قبلے کی طرف ہو اور آپ علیہ السلام کی بیٹھک اس سے منحرف ہو (کراہت سے بچنے کے لئے اتنا ہی کافی ہے) اور بالفرض اگر پورے بدن سے ہی قبلہ کی طرف رخ تھا تو اس کی بہت سی وجہ سکتی ہے، مثلاً (۱) ممانعت سابقہ کی منسوخی۔ (۲) ممانعت کا عدم تعلق بنیان سے۔ (۳) کوئی وقتی یا مکانی عذر۔ (۴) ممانعت کا درجہ بیان کرنا کہ حرمت کا مرتبہ نہیں ہے، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ابن عمر نے اپنے فہم واجتہاد سے جو وجہ سمجھی ہے وہی متعین ہے دوسری نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے پاس بھی بجز اس رویت مشتبہ کے اور کوئی دلیل نہیں ہے اور اس کے مقابلہ میں حضرت ابوایوبؓ کی فہم ہے، جس کی بنیاد خود ان کی اپنی مروی صریح قولی حدیث ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی طرف سے خاص وجہ جواب

فرمایا حدیث ابن عمر کے لئے ایک اور خاص وجہ جواب کی میری سمجھ میں آئی ہے، جس کو امام احمد نے ذکر کیا ہے اور حافظ عینی نے اس کو نقل کیا ہے لیکن اس کی طرف عام اذہان منتقل نہیں ہوئے اور مجھے بھی اس پر ایک عرصہ بعد تنبیہ ہوا اس توجیہ کے بعد حضرت ابن عمر کی حدیث مذکور کا ابن موجودہ نزاعی مسئلہ سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا وہ یہ کہ حضرت ابن عمر کا مطمح نظر اس شخص کی رائے کو غلط بتلانا ہے کہ جو بول براز کے وقت کعبۃ اللہ کیطرف استقبال بیت المقدس کو بھی مکروہ سمجھتا ہے اسی غرض سے انہوں نے مذکورہ حدیث روایت کی ہے اور استقبال بیت اللہ کے مسئلہ سے بالقصد انہوں نے کوئی تعارض نہیں کیا اس کی تائید و وضاحت اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ جو مسلم شریف میں واسع بن حبان سے مروی ہے اور اس میں پورا واقعہ اس طرح ذکر ہے کہ واسع بن حبان بیان کرتے ہیں میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا وہیں عبداللہ بن عمر تکیہ لگائے ہوئے پشت بہ قبلہ بیٹھے ہوئے تھے نماز کے بعد میں ان کیطرف پھرا تو فرمانے لگے کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جب تم قضائے حاجت کے لیے بیٹھو تو نہ قبلہ کی طرف رخ کرو اور نہ بیت المقدس کی طرف حالانکہ میں ایک دفعہ ایک گھر کی چھت پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو دیکھا آپ دو اینٹوں پر قضائے حاجت کے لیے بیٹھے تھے اور آپ کا رخ بیت المقدس[1] کی طرف کو تھا۔

---

[1] بیت المقدس کی طرف بول براز کے وقت رخ کرنا مکروہ بہ کراہت تنزیہی ہے، جس طرح کہ ایک روایت میں امام اعظم کے نزدیک استدبار کعبہ معظمہ بھی مکروہ بہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ حدیث معقل بن ابی معقل اسدی میں جو ابوداؤد شریف میں مروی ہے اور اس میں ممانعت کعبہ معظمہ و بیت المقدس دونوں کی مذکور ہے اس کے لیے ابوداؤد شریف مطبوعہ قادری دہلی کے حاشیہ میں مرقاۃ الصعود کی یہ عبارت درج ہے۔

"خطابی نے کہا احتمال ہے کہ یہ ممانعت استقبال بسبب احترام بیت المقدس ہو کیونکہ وہ ایک مدت تک ہمارا قبلہ رہا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت ابن عمرؓ کے اسی مذکورہ مقصد کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو فقط بیت المقدس کی طرف رخ کئے ہوئے بیٹھنے کا بیان کیا ہے، اور جن بعض روایات میں یہ بھی نقل ہوا ہے کہ حضور ﷺ کی پشت مبارک کعبہ معظمہ کی طرف تھی، وہ لزومی اعتبار سے بیان ہوئی ہے کہ مستقبل بیت المقدس کو مستدبر الکعبہ سمجھا جاتا ہے، یا جو بادی النظر میں تھا یا تقریبی انداز میں ظاہر تھا اسی کو حضرت ابن عمرؓ نے بیان فرمادیا، حالانکہ استقبال واستدبار بیت اللہ کا مسئلہ ایسی سطحی چیزوں پر مبنی نہیں ہے بلکہ حقیقت ونفس الامر اور واقع میں جو اس کی محقق سمت ہے، صرف اسی طرف خاص کا شرعاً لحاظ ہے اور اس کی تحقیق صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں، جو علم جغرافیہ وعرض البلاد سے واقف ہیں، چنانچہ تحقیقی بات یہی ہے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس کے عرض البلد مختلف[1] ہیں اور بصورت عدم اختلاف بھی یہ امر احناف کے خلاف نہیں ہے کہ امام اعظم سے ایک روایت جواز استدبار کی موجود ہے جس کا ذکر اوپر بیان تفصیل مذاہب میں ہو چکا ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق مذکور پر نظر

حضرت نے ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ کا جو کچھ منشاء بیان فرمایا ہے اور اس کو امام احمد ایسے جلیل القدر محدث کی تحقیق سے سمجھا، پھر اس کی وضاحت روایت مسلم شریف کے سیاق سے بھی بیان کی ہے۔

ہمارے نزدیک نہایت اعلیٰ تحقیق ہے لیکن اس پر صاحب البدر الساری دام ظلہم کو ایک خدشہ پیش آیا جس کو انہوں نے فیض الباری کے حاشیہ مذکورہ ص ۲۴۸ ج ۱ میں ذکر کیا ہے، اس خدشہ اور جواب کو ہم بھی حاشیہ[2] میں ذکر کرتے ہیں ملاحظہ فرمائیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ کے سبب ہو کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استدبار کعبہ ہوتا تھا، علامہ نووی نے فرمایا کہ یہ بالاجماع نہی تحریم نہیں ہے، لہٰذا نہی تنزیہ وادب ہے، امام احمد نے فرمایا کہ یہ نہی حدیث ابن عمر کی وجہ سے منسوخ ہے، ابواسحٰق مروزی وغیرہ نے کہا کہ یہ نہی اس وقت تھی جب کہ بیت المقدس ہمارا کعبہ تھا، اس کے بعد جب کعبۃ اللہ قبلہ ہو گیا تو اس کے استقبال سے نہی ہو گئی، راوی نے یہ سمجھ کر دونوں کو جمع کر دیا کہ وہ نہی اب بھی باقی ومستمر ہے۔" بذل المجہود ص ۸ ج ۱ میں بھی حدیث نہی استقبال قبلتین کے تحت مذکورہ بالا وجوہ بغیر تفصیل قائلین درج ہیں۔

[1] اس موقع پر حضرت العلام مولانا محمد بدر عالم صاحب مدظلہ العالی نے شرح المصابیح حافظ فضل اللہ تورپشتیؒ کی تحقیق نقل کی ہے، جو یہاں قابل ذکر ہے کہ بادی النظر میں جو کعبہ اور بیت المقدس ایک سمت وسیدھ میں واقع معلوم ہوتے ہیں اور مدینہ ٹھیک درمیان میں، پھر مسجد قبلتین بھی اسی طرف تقریبی طور سے دکھائی گئی ہے، لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے اور طول اور عرض بلاد کے علماء نے بتلایا کہ ان تینوں بلاد مقدسہ کے طول وعرض مختلف ہیں، اور خاص طور سے مدینہ اور بیت المقدس کے عرض وبلد میں تین درجات کا فرق موجود ہے کیونکہ مدینہ طیبہ کا عرض البلد ۲۵ درجہ ہے جبکہ بیت المقدس کا صرف ۲۲ درجہ اور دو دقیقہ ہے اور مکہ معظمہ کا ۲۱ درجہ ۴۰ دقیقہ ہے، اسی طرح طول البلد بھی مختلف ہیں کہ مدینہ طیبہ کا ۷۵ درجہ اور ۲۵ دقیقہ ہے جبکہ بیت المقدس کا صرف ۶۶ درجہ ۳۰ دقیقہ ہے اور مکہ معظمہ کا ۷۹ درجہ اور ۳۳ دقیقہ ہے۔ (فیض الباری ص ۲۴۷ ج ۱)

[2] خدشہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں حسن بن ذکوان، مروان اصفر سے راوی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا کہ آپ نے قبلہ کی سمت میں اپنی اونٹنی بٹھلائی، پھر اس کی طرف آڑ میں بیٹھ کر پیشاب کرنے لگے۔ میں نے کہا یا حضرت ابوعبدالرحمٰن! کیا ہمیں ایسا کرنے سے منع نہیں کیا گیا؟ (یعنی سمت قبلہ کی طرف پیشاب کرنے سے) فرمایا: "وہ ممانعت فضا کے لئے ہے، اگر تیرے اور قبلے کے درمیان کوئی چیز وساتر ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔"

اس روایت سے ثابت ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے صاف طور سے وہی تھی، جس کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کے ارشاد سابق کی دوسری کوئی توجیہ موزوں نہیں ہوگی۔

جواب یہ ہے کہ روایت مذکور میں حسن بن ذکوان متکلم فیہ ہے، بہت سے محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے (انوار المحمود ص ۵) بذل المجہود ص ۸ ج ۱ میں ہے کہ "حسن بن ذکوان صدوق ۲ تھے، مگر خطا کرتے تھے، بہت سے محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور ان کو قدری بھی کہا گیا ہے اور مدلس بھی"۔ آگے علامہ شوکانی کا قول نیل الاوطار سے ذکر ہوا ہے انہوں نے کہا: "حضرت ابن عمرؓ کے قول سے معلوم ہوا کہ نہی استقبال واستدبار صرف صحراء میں اور وہ بھی بصورت عدم ساتر ہے اور اس سے صحراء وبنیان میں فرق کرنے والوں کا استدلال درست ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس امر کو انہوں نے پوری طرح حضور ﷺ سے حاصل کیا ہو، لیکن ساتھ ہی دوسرا احتمال چونکہ اس بات کا بھی ہے کہ بیت حفصہ پر جو ایک بار حضور اکرم ﷺ کو مستدبر القبلہ دیکھا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بشرط صحت روایت حسن بن ذکوان اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ مروان کے زمانہ میں عام تعامل اسی طرح تھا، جس طرح ائمہ احناف نے سمجھا ہے، یعنی استقبال بیت کو ہر حالت میں مکروہ سمجھا جاتا تھا، نہ صحراء و بنیان میں فرق کیا جاتا تھا، نہ ساتر کی وجہ سے کراہت کو مرتفع سمجھتے تھے، اس لئے مروان نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو اوپرا سمجھا، اور اس کی ندرت محسوس کی، اور یہ ایسا ہے کہ جیسا حدیث ترمذی باب السواک میں زید بن خالد کی فعل کی ندارت راوی نے بیان کی ہے، کہ زید بن خالد مسجد میں نمازوں کے وقت اس طرح آیا کرتے تھے کہ مسواک ان کے کان پر قلم کی طرح رکھی رہتی تھی، اور ہر نماز کے وقت مسواک ضرور کرتے تھے اور پھر اس کو کان پر رکھ لیتے تھے، وہاں بھی راوی کا مقصد ایک نادر بات کا ذکر تھا، سنت کا بیان مقصود نہیں تھا جس سے یہ ثابت کیا جاسکے کہ مسواک نماز کی سنت ہے وضو کی نہیں۔

بناء مذہب تشریع عام اور قانون کلی پر ہے

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات روشن ہوگئی کہ ائمہ حنفیہ کا مسلک تشریع عام اور قانون کلی پر مبنی ہے اور اس کے خلاف جو ایک دو واقعات ثابت ہوتے ہیں ان کی وجہ سے وہ اس قانون کلی کو نہیں بدلتے کیونکہ ان وقائع جزئیہ کے اسباب و وجوہ منکشف نہیں ہوتے اور بسا اوقات وہ اعذار پر بھی مبنی ہوتے ہیں جیسے حضور علیہ السلام سے ایک دفعہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا ثابت ہوا تو اس کو سنّت و شریعت نہیں بنائیں گے اسی طرح کسی جزئی واقعہ کے سبب سے بول و براز کے وقت استقبال و استدبار کو بلا کراہت جائز نہیں کہہ سکتے غرض ائمہ حنفیہ کا طریقہ یہی ہے کہ وہ شریعت کے ضوابط کلیہ صحیحہ صریحہ کو ہی ہر باب میں پیش پیش رکھتے ہیں مثلاً جن جانوروں کے گوشت حلال ہیں ان کے پیشاب کو حدیث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) صرف اس سے یہ بات سمجھی ہو کہ فہم حجت نہیں ہوسکتی، اور نہ پھر یہ قول دلیل بن سکتا ہے دوسرے اس لحاظ سے بھی اس قول سے استدلال کی صلاحیت ہے کہ اس کو ابوداؤد نے روایت کیا اور سکوت کیا اور ان کی عادت ہے کہ سکوت صرف اسی وقت کرتے ہیں وہ احتجاج کے لائق ہو، اسی طرح منذری نے بھی سکوت کیا اور تخریج سنن میں بھی اس پر کلام نہیں کیا، پھر حافظ ابن حجر نے بھی اس کو تلخیص میں ذکر کیا اور کوئی کلام نہیں کیا" فتح الباری میں یہ بھی لکھا کہ اس کو ابوداؤد حاکم اسناد حسن سے لائے ہیں" شوکانی کے اس قول کو نقل کر کے صاحب بذل قدس سرہ نے لکھا، اس قول پر محدثین کا سکوت اور حافظ کا اس کی اسناد کو حسن کہہ دینا عجیب سی بات ہے۔ اس لیے کہ راوی حدیث حسن بن ذکوان کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چنانچہ ابن معین اور ابوحاتم نے ضعیف کہا ابوحاتم ونسائی وابی الدنیا نے لیس بالقوی کہا ابن معین نے صاحب الاوابد منکر والحدیث اور قدری بھی کہا امام احمد نے ان کی مرویہ احادیث کو اباطیل کہا عمرو بن علی نے کہا کہ یحییٰ تو ان سے روایت کر لیتے تھے مگر میں نے عبدالرحمٰن کو کبھی نہیں دیکھا کہ ان سے حدیث لی ہو یہ سب اقوال مع اضافہ کے خود حافظ نے بھی تہذیب التہذیب (۲۷۶ ج ۲) میں لکھے ہیں اور تدلیس کی نسبت بھی ذکر کی ہے۔ پھر ایسے راوی کی روایت کیے ہوئے قول میں حجت و استدلال کی صلاحیت بھی معلوم ہے۔

لمحہ فکر یہ: حافظ نے تہذیب میں حسن بن ذکوان پر خ دت ق کا نشان لگایا ہے یعنی یہ راوی رجال بخاری میں سے ہے۔ اور اوپر ذکر ہوا کہ حافظ نے ابوداؤد حاکم کی طرف سے اسی روایت مذکورہ کو سند حسن سے روایت کرنا ظاہر کیا اور شرح نقایا (ص ۴۸ ج ۱) میں ملا علی قاری نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ خود حاکم نے بھی اس روایت کو" علی شرط البخاری" کہا ہے پھر ہم نے دیکھا کہ امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی حسن بن ذکوان کو ذکر نہیں کیا ہے۔

یہاں اس امر کو نظر انداز کر دیجئے کہ حافظ نے ایسا تسامح کیوں کیا اپنے مسلک کی وجہ سے یا رجال بخاری ہونے کی رعایت وغیرہ سے زیادہ اہم اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ یہ ضروری ہی کب ہے کہ کوئی راوی رجال بخاری میں سے ہو تو اس کی ہر روایت قابل اخذ ہو! ہاں! یہ ضرور ہے کہ امام بخاری جو روایات کسی سے لیتے ہیں خواہ وہ راوی ضعیف ہی ہو مگر وہ روایات اس کی قوی ہوتی ہیں کہ باہر سے ان کے لیے شواہد متابعات اور موید روایات قوی مل جاتی ہیں اسی لیے ہمارے شاہ صاحب قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ جاہلین امام بخاری کی کسی ضعیف راوی سے روایت کے سبب یہ نہ سمجھ لیں کہ بخاری شریف کی وہ حدیث بھی گر گئی کیونکہ بخاری کی ایسی احادیث بھی دوسرے شواہد و متابعات کے سبب مان لی گئی ہیں لہٰذا اس صورت سے بخاری شریف کی احادیث تمام تر قوی و قابل احتجاج ہیں

تفصیل مذکور سے حافظ ابن حجر اور علامہ شوکانی کا طرز تحقیق بھی معلوم ہوا اور یہ بھی واضح ہوا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی محدثانہ نظر کتنی بلند تھی اور جو تحقیق انہوں نے یہاں بیان فرمائی ہے وہ ابوداؤد کی مندرجہ بالا روایت کے سبب مخدوش نہیں ہوسکتی اور اسی لیے امام احمد ایسے محدث اعظم نے بھی اس کو اپنی تحقیق کے خلاف نہ سمجھا ہوگا۔ ہم صاحب بدر دامت فیوضہم السامیہ کے ممنون ہیں کہ ان کے خدشہ کے سبب سے کئی کام کی باتیں لکھنے کا موقع میسر ہوا واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

عرنیین کے سبب (کہ وہ ایک واقعہ جزئیہ ہے) طاہر قرار نہیں دیں گے۔ اور عام طور سے تمام ابوال کو شریعت کے عام ضابطہ کے تحت رکھ کر نجس کہیں گے اسی طرح وضو کے اندر کلی اور ناک میں ایک ساتھ پانی ڈالنے کو محض ایک جزئی واقعہ کے سبب اختیار نہیں کرتے یا حدیث قلتین کو احکام ماء کے لیے مدار نجاست وطہارت نہیں بناتے اور اس کا صحیح محمل ومصداق بتلائے ہیں یا نماز کے اوقات مکروہہ کے مسئلہ میں بھی عام حدیث واردہ پر مدار رکھتے ہیں اور چند جزئی واقعات کے سبب عام احکام وقوانین شرعیہ کی وقعت کم نہیں ہونے دیتے وغیرہ ایسے غیر محصور مسائل ہیں اور یہی وہ طریقہ انیقہ ہے جس سے حافظ ابن حجر ایسا محقق ومحدث بھی نہایت متاثر تھا۔ اور حنفیت کے اصول وضوابط پسندی کی داد دیا کرتا تھا بلکہ ہم لکھ چکے ہیں کہ وہ حنفیت کو اختیار کر لینے پر آمادہ تھے مگر ایک خواب اس سے مانع ہو گیا۔ والا راد تقضاء عنہ تعالی

حدیث جابر رضی اللہ عنہ کا دوسرا جواب

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ علاوہ جواب مذکورہ کے جواحادیث اب عمر و جابر کے لیے مشترک تھا۔ دوسرا جوب یہ ہے کہ حضرت جابر کو کوئی تعلق قرابت تو حضور کے ساتھ تھا نہیں۔ کہ وہ آپ علیہ السلام کے گھروں میں آتے جاتے اس لیے وہ بظاہر جس واقعے کا ذکر کرتے ہیں وہ سفر میں پیش آیا ہوگا۔ اور وہ واقعہ صحرا کا ہوگا۔ آبادی وعمارات کا نہیں لہٰذا اس سے شوافع کے مسلک کی کوئی تائید نہیں ہوتی۔

افضلیت والا جواب اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق

حدیث الباب کی تحقیق اور مسئلہ استقبال واستدبار کے سلسلے میں ایک بہت مشہور جواب یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام کی ذات مبارکہ بیت اللہ شریف سے افضل تھی لہذا صرف آپ کے لیے استقبال استدبار جائز تھے، باقی امت کے لیے نہیں، لہٰذا جوز واباحت والی احادیث آپ علیہ السلام کی خصوصیت پر محمول ہیں ورامت کے لیے کراہت کا مسئلہ ہر حال میں ثابت ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسے مواقع میں عمومات سے استدلال مناسب نہیں بلکہ خاص زیر بحث باب میں بھی کچھ خصائص موجود ہونے چاہیں اس لیے صرف اتنی عام بات یہاں کافی نہیں کہ حضور علیہ السلام بیت اللہ شریف سے افضل ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی یہ کہہ دے کہ افضلیت عالم تکوین وخلق کے لحاظ سے ہے نہ کہ عالم تشریع واحکام کی رو سے لہٰذا اس عام افضلیت کے پہلو کو یہاں پیش کرنا ناکافی اور غیر موزوں ہے۔ خصوصا اس لیے بھی کہ یہ کثرت امور تشریعی کے آپ بھی امت کی طرح مامور ہیں

پس بہتر صورت جواب یہ ہے کہ آپ کے خلاف تشریع استقبال واستدبار کے ایک دو واقعات کو آپؐ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے لیکن اس لیے نہیں کہ آپ افضل تھے بلکہ اس واسطے کہ اسی باب کے بعض اور احکام میں بھی آپ کی خصوصیت ملحوظ ہوئی ہے، مثلاً ان خصائص میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے سوال کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ آپ کے خلا میں کوئی چیز نہیں دیکھتی ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ کیا تم نہیں جانتی کہ انبیاء علیہ السلام کے فضلات کو زمین نگل لیتی ہے اس روایت کی اسناد قوی ہے نیز ترمذی باب المناقب میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت علی سے فرمایا کہ تمہارے اور میرے سوا کسی کو جائز نہیں کہ مسجد کے اندر سے جنبی ہونے کی حالت میں گذرے، ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کی ہے۔

ابن جوزی نے اس کو موضوع حدیثوں میں داخل کر دیا ہے کہ روافض نے حضرت ابو بکرؓ کی فضیلت اور یہ خصوصیت دیکھ کر حضور

اکرم علیہ السلام نے مسجد نبوی کے دوسرے چھوٹے دروازے بند کرانے کے وقت بھی حضرت ابوبکر کا دروازہ باقی رہنے دیا تھا انہوں نے چاہا کہ حضرت علی کے واسطے بھی کوئی ایسی ہی خصوصیت ثابت کریں لہٰذا اس حدیث کو وضع کر لیا لیکن حفاظ حدیث نے ابن جوزی کے اس خیال و فیصلہ کی تردید کی ہے۔ اور حدیث مذکور کو قوی کہا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں ابتدا میں یہ سمجھا کہ یہ خصوصی اباحت شاید اس لیے ہوگی کہ حضور اکرم علیہ السلام اور حضرت علی کے لیے کوئی دوسرا راستہ مسجد کے سوا نہ ہوگا۔ پھر یہ سیرۃ محمد یہ میں دیکھا کہ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام نے جب مصر میں مسجد تعمیر کی۔ تو اعلان کر دیا تھا کہ مسجد کے اندر حالت جنابت میں ان دونوں کے سوا کوئی نہیں بیٹھ سکتا اس سے میں سمجھا کہ مسجد میں بحالت جنابت داخل ہونے کی اجازت خصائص نبوت میں سے ہے اور اسی لیے صاحب سیرت نے اس کو "باب خصائص نبوت" میں ذکر کیا ہے۔

حضرت علیؓ کی فضیلت و خصوصیت

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ باوجود عدم نبوت کے حضرت علیؓ کو یہ خصوصیت اس لیے حاصل ہوئی کہ صحاح میں ان کے لیے حضور علیہ السلام کا یہ ارشاد ثابت ہے" **انت منی منزلة ھارون من موسیٰ انه اله لا نبی بعدی**"

تم میرے لیے ایسے ہو جیسے ہارون علیہ السلام موسیٰ کے لیے تھے۔ مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں پس خصوصیت مذکورہ میں حضرت علیؓ آپ کے شریک ہوئے آگے کوئی ان کو نبی سمجھنے لگے تو اس کو دوسرے جملے سے صاف فرما دیا کہ آپ کے بعد نہ وہ نبی ہوں گے نہ دوسرا اور کوئی ہو سکے گا۔ مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کے متبعین نے اس قسم کی احادیث سے یہ سمجھا اور دوسروں کو یہ مغالطہ دیا ہے کہ نبوت باقی ہے حالانکہ ختم نبوت کی تصریح حضور علیہ السلام نے اس حدیث میں بھی فرما دی اور دوسری حدیث و آیات قرآنی میں بھی موجود ہے۔

مسئلہ طہارت و فضلات انبیاء علیہ السلام

فرمایا: یہ مسئلہ تو سب مذہب اربعہ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے مگر خود ائمہ مذاہب سے نقول نہیں ملتیں البتہ مواہب میں امام ابوحنیفہ سے ایک قول نقل ہوا ہے جو عینی کے حوالہ سے ہے۔ مگر مجھے ابھی تک عینی میں وہ عبارت نہیں ملی ہے کنز العمال میں ضعیف اسناد کے ساتھ یہ جملہ مروی ہے" **ان اجساد الانبیاء نابتة علی اجساد الملائکة**" یعنی انبیاء علیہ السلام کا حال ان کی (دنیوی) زندگی میں ملائکہ کی طرح ہے بخلاف عام لوگوں کے کہ ان کی ایسی حالت جنت میں پہنچ کر ہوگی۔ وہاں ان کے فضلات صرف پسینہ کی تراوٹ و ترشح کی صورت میں خارج ہوں گے۔ غرض یہ چند خصائص نبوت ایسے ہیں جن کا تعلق جنس یا نوع کے لحاظ سے احکام خلاء سے ہے۔ اور اس مناسبت سے استقبال کی زیر بحث صورت بھی خصائص نبوی میں سے ہو جاتی ہے اور پھر فرمایا کہ بغیر اس تقریب و تفصیل کے ابتداء ہی سے ادعاء خصوصیت کا طریقہ موزوں و مفید نہیں ہے۔

بحث افضلیت حقیقت محمدیہ:

ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ حقیقت کعبہ اور حقیقت محمدیہ میں سے کون افضل ہے؟ حضرت قدس مولانا نانوتوی قدس سرہ نے "قبلہ نما" میں تحریر فرمایا: "حقیقت کعبہ پرتو حقیقت محمدی ہے اور اس وجہ سے اعتقاد افضلیت حقیقت محمدی بہ نسبت حقیقت کعبہ ضروری ہے۔"

(قبلہ نما ص ۸۷)

عام طور پر یہ بات محقق مان لی گئی ہے کہ حقیقت محمد یہ حقیقۃ الحقائق ہے یعنی تمام حقائق عالم کی اصل ہی دوسرے الفاظ میں آپ کی ذات استودہ صفات کو افضل المخلوقات کہنا چاہیے۔ اس لیے کتب سیر شفاء قاضی عیاض وغیرہ) میں مصرح ہے کہ جو حصہ زمین حضرت علیہ السلام کے جسد مبارک سے متصل ہے وہ عرش سے بھی افضل ہے اور کعبہ معظمہ سے بھی افضل مانا گیا ہے لیکن اس سے مراد صورت کعبہ معظمہ ہے جو عالم خلق سے حقیقت کعبہ معظمہ سے مراد نہیں ہے جو اس عالم خلق سے نہیں ہے اسی لیے حقیقت محمد یہ کو قرآن مجید سے بھی افضل نہ کہیں گے کہ وہ بھی غیر مخلوق ہے اس بحث میں کچھ مغالطے یا اشتبہات پیش آئے ہیں اس لیے ہم اہل علم و مشتاقان حقیقت کے لیے حضرت مجدد صاحب قدس سرہ کی گرانقدر اور آخری تحقیق آپ کے مکتوبات مبارکہ سے پیش کرتے ہیں

حضرت اقدس مجدد صاحبؒ کے افادات

حضرت اقدس نے مکتوب ص ۱۲۴ حصہ نہم دفتر ''سوم معرفتہ الحقائق'' میں حضرت مولانا الشیخ محمد طاہر بدخشی کے استفسار مذکورہ ذیل کے جواب میں ارشاد فرمایا

حضرت والا نے اپنے رسالہ مبداو معاد میں تحریر فرمایا کہ ''جس طرح صورت کعبہ مسجود و صورت محمدی ہے، حقیقت کعبہ بھی مسجود محمدی ہے، **علی مظهرها الصلوات و التسلیمات** ''اس عبارت سے حقیقت کعبہ معظمہ کی افضلیت بہ نسبت حقیقت محمدی لازم آتی ہے حالانکہ یہ بات مقرر و تسلیم شدہ ہے کہ تخلیق اعظم کا مقصد آپ ہی کی ذات مبارک ہے اور حضرت آدم و آدمیاں سب ہی آپ کے طفیلی ہیں علیہ الصلوۃ والسلام استفسار مذکور کے جواب میں حضرت اقدس نے تحریر فرمایا:

''اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو کہ (زیر بحث) صورت کعبہ سے مراد مٹی و پتھر کی عمارت نہیں ہے کیونکہ بالفرض اگر یہ ظاہری مشہودہ سامنے نہ بھی ہو تب بھی کعبہ، کعبہ اور مسجود خلائق ہوگا بلکہ زیر بحث صورت کعبہ بھی باوجود اس کے کہ وہ عالم خلق سے ہے مخلوق اشیاء کے رنگ سے اس کی صورت جداگانہ ہے بلکہ ایک امر باطنی ہے کہ وہ احاطہ حس و خیال سے باہر ہے عالم محسوسات سے ہے پھر بھی کچھ محسوس نہیں ہے اشیاء عالم کی توجہ گاہ ہے مگر توجہ کے احاطہ میں آنے والی کوئی چیز نہیں ہے ایک ہستی ہے جس نے نیتی کا لباس پہن لیا ہے اور نیتی ہے کہ اپنے کو لباس ہستی میں جلوہ گر کیا ہے جہت میں ہو کر بھی جہت ہے ایک جانب میں ہو کر بے نشان ہے

خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت حقیقت متش ایک ایسا عجوبہ ہے کہ عقل اس کی تشخیص سے عاجز ہے اور سارے عقلا اس کے تعیین میں حیران و سرگرداں ہیں گویا وہ عالم بیچونی و بے چگونی کا ایک نمونہ ہے اور بے شبہی و بے نمونی کا نشان ہے اس میں پوشیدہ ہے کیوں نہیں؟ اگر وہ ایسا نہ ہوتا تو شیان مسجودیت نہ ہوتا اور بہترین موجودات علیہ افضل التحیات غایت شوق و آرزو سے اس کو اپنا قبلہ نہ بناتے، **فیه آیات بینات** اس کی شان میں نص قطعی وارد ہے اور **من دخله کان آمنا** اس کے حق میں مدح قرآنی ہے۔

اس کے بعد بیت اللہ کی خاص شان بیتوتیت اور اس کے سبب مسجود الیہ خلائق ہونے کی نہایت گرانقدر توجیہ ذکر فرمائی اور ساتھ ہی

لے اسی حصہ نہم دفتر سوم کے مکتوب (۱۰۰) میں اس طرح تعبیر فرمائی ''ظہور قرآنی کا منشا صفات حقیقیہ میں سے ہے اور ظہور محمدی کا منشا صفات اضافیہ میں سے ہے اسی لیے اسی کو قدیم و غیر مخلوق کہا ہے اور اس کو حادث و مخلوق، لیکن کعبہ ربانی کا معاملہ ان ہر دو ظہور اسمی سے بھی زیادہ عجیب ہے کہ اس جگہ بغیر لباس اشکال و صور معنی تنزیہی کا ظہور ہے کیونکہ کعبہ معظمہ جو خلائق کا مسجود الیہ ہے پتھر ڈھلیوں دیوار و چھت کا نام نہیں ہے یہ چیزیں اگر نہ بھی ہوں تب بھی کعبہ کعبہ اور مسجود الیہ ہے پس یہ نہایت عجیب و غریب امر ہے کہ وہاں ظہور ہے لیکن اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام کا باوجود جامع کمالات و مہبط انوار آلہیہ نے کے بعد بھی مسجود الٰہیہ نہ ہونا اور ساجد الی الکعبۃ ہونے کو طرز دلنشین میں بیان فرمایا اور اس سے ساجد و مسجود کے فرق مراتب کی طرف اشارہ کرنے کے بعد فرمایا کہ اب صورت کعبہ کا حال سن کر کچھ حقیقت کعبہ بھی سمجھو۔

حقیقت کعبہ سے مراد خود واجب الوجود جل مجدہ کی ذات بے چون و بے چگوں ہے جہاں تک ظہور طلب کی گرد بھی نہیں پہنچ سکتی اور صرف وہی ذات شایان مسجودیت و معبودیت ہے اس حقیقت کو اا گر مسجود حقیقت محمدی کہیں تو کیا مضائقہ ہے؟ اور اس کو اس سے افضل قرار دیں تو کیا تقصیر؟!

یہ صحیح ہے کہ حقیقت محمدی باقی تمام افراد عالم کے حقائق سے افضل ہے لیکن حقیقت کعبہ معظمہ تو سرے سے اس عالم کی جنس ہی سے نہیں ہے پھر اسکے لیے یہ مفضولیت کی نسبت ثابت کرنے کا کیا محل ہے اور اُس کی افضیلت میں توقف کرنے کا کیا موقع ؟ حیرت ہے کہ ان دونوں کے کھلے ہوئے فرق ساجدیت اور مسجودیت کے ہوتے ہوئے بھی، ہنر مند عقلا کو ان کی متفاوت حقائق کا سراغ نہ لگا اور بجائے اس کہ وہ اس حقیقت واقعی سے اعراض و انکار کی راہ پر چل پڑے اور دوسروں پر طعن و تشنیع کرنے سے بھی باز نہ رہے حق تعالیٰ سجانہ ان کو توفیق انصاف عطاء کرے کہ بے سمجھے بوجھے کسی کو ملامت نہ کریں۔

حضرت مجدد صاحب قدس سرہ کی ارشاد فرمودہ تفصیلات سے واضح ہوا کہ حقیقت کعبہ جو کہ عبارت ذات ہے بے چون و واجب الوجود سے ہے وہ تو بہر حال ولاریب حقیقت محمدی سے افضل ہے، پھر کعبہ معظمہ کی صورت باطنی بھی جس کی تعیین و تشخیص اوپر ہوئی مسجود خلائق اور سب کی متوجہ الٰہیہ ہے۔ اور وہ چونکہ اپنی خاص الخاص شان بیتوتیت کے باعث شان مسجودیت سے نوازی گئی تو اس سے بھی اس کی افضلیت کی شان بمقابلہ سرور کائنات علیہ السلام معلوم ہوئی جس کی طرف حضرت مجدد صاحب نے شنان مابین الساجد المسجود سے اشارہ فرمایا ہے اس کے بعد کعبہ معظمہ کی ظاہری صورت و ہیئت شریفہ کا مسئلہ ہے اس سے یہاں حضرت مجدد صاحب نے کوئی تعرض نہیں فرمایا اور بظاہر آنحضرت علیہ السلام کی مطلق افضلیت جو کتب سیر وغیرہ میں مذکور ہوئی ہے وہ اسی کے لحاظ سے ہے۔

حضرت مجدد صاحب اور حضرت نانوتوی صاحب کے ارشادات میں تطبیق

حضرت اقدس مولانا نانوتوی نے بھی غالباً اسی صورت کو حقیقت سے تعبیر فرمایا ہوگا۔

راقم الحروف نے زمانہ قیام دار العلوم دیوبند میں، جب قبلہ نما کی تصحیح تسہیل، عنوان بندی وغیرہ کی خدمت انجام دی تھی، تو اس کے مقدمہ میں حضرت نانوتوی کی تحقیق و تعبیر کی تطبیق حضرت مجدد صاحب کے ارشادات سے دی تھی اور اس وقت تمام مکاتیب کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ایک صاف نکھری ہوئی بات تحریر کی تھی، جواب سامنے نہیں ہے تاہم امید ہے کہ مندرجہ بالا ارشادات و نقول بھی حقیقت مسئلہ کو سمجھنے کے لیے کافی ہوں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

حدیث عراک کی تحقیق

استقبال واستدبار کی بحث میں حدیث عراک کی تحقیق بھی نہایت اہم ہے۔ جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی گئی ہے کہ حضور علیہ السلام کے سامنے جب اس بات کا ذکر ہوا کہ لوگ اپنی شرمگاہوں کے ساتھ قبلہ رخ ہونے کو برا سمجھتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ''کیا وہ ایسا کرنے لگے، اچھا میری نشست گاہ یا قدمچہ کو قبلہ رخ کردو'' اول تو اس حدیث کے وصل وارسال میں ہی بحث ہوئی ہے، امام احمد اس کو معلول قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ عراک نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث نہیں سنی اس کے مقابلہ

میں امام مسلم نے سماع ثابت کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی صحیح میں عراک عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث روایت کی ہے۔ اس بارے میں حضرت شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام احمد کو ترجیح ہونی چاہیے۔

حافظ ذہبی نے خالد بن ابی الصلت کو منکر لکھا ہے، جو عراک سے روایت کرنے والے ہیں، امام بخاری نے اس حدیث کو موقوفاً صحیح قرار دیا ہے یعنی جو کچھ تعجب کا اظہار یا تحویل مقعد والی بات ہوئی، وہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فعل تھا، حضرت علیہ السلام کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امر مذکور کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے ایک تو یہ کہ جعفر بن ربیعہ جو عراک سے ضبط روایت میں مسلم ہیں، انہوں نے عن عراک، عن عروۃ نقل کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی لوگوں کی اس بات کو ناپسند کیا کرتی تھیں کہ استقبال قبلہ نہ کیا جائے حافظ ابن حجر نے بھی اس کو نقل کر کے وہذا اوضح ولکھا (تہذیب ص ۹۷ ج ۳)

دوسرے یہ کہ دار قطنی و بیہقی نے خالد بن ابی الصلت سے روایت کی کہ میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس ان کے دور خلافت میں بیٹھا ہوا تھا ان کے پاس عراک بن مالک بھی تھے۔ خلیفہ نے فرمایا اتنی مدت سے میں نے استقبال واستدبار قبلہ نہیں کیا ہے عراک نے کہا کہ مجھ سے عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ رسول اللہ علیہ السلام کو جب اس بارے میں لوگوں کی بات پہنچی تو اپنا قدمچہ قبلہ رخ کرا دیا تھا۔ یہ روایت کے سننے کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس پر عمل نہیں فرمایا بلکہ بول و براز کے وقت استقبال کعبہ تو بڑی بات ہے وہ تو قبلہ کی طرف تھوکنا بھی حرام سمجھتے تھے۔ اس کی یہی وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ روایت مذکورہ کو موقوف و غیر مرفوع خیال کرتے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی دوسری رائے

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ علاوہ علت و وقف وغیرہ کے میرے نزدیک یوں بھی روایت مذکورہ اس باب سے اجنبی اور غیر متعلق ہے کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں یا تو یہ کہ یہ روایت حدیث ابی ایوب سے پہلے کی ہے یا بعد کی اگر پہلے کی ہے تو وہ حدیث ابی ایوب سے منسوخ ہو گئی۔ اور اگر بعد کی ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ حضور علیہ السلام نے پہلے خود ہی استقبال و استدبار سے روکا ہو۔ اور جب وہ لوگ رک گئے اور آپ علیہ السلام کے ارشاد کی تعمیل کی تو ان کے فعل پر تعجب کیا فرمایا ہو اسی طرح علامہ ابن حزم نے بھی اس امر کو مستبعد قرار دیا ہے۔

دوسری طرف محدث شہیر ابن دقیق العید کی رائے یہ ہے کہ عراک کی بواسطہ عروۃ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے بہت سی روایات ہیں اور براہ راست سماع بھی ممکن ہے کیونکہ عراک کا سماع حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے تو سب نے بلا اعتراض ونکیر نقل کیا ہے حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا سال وفات ایک ہے یعنی ۵۵ ہجری اور ایک ہی شہر کے دونوں ساکن بھی تھے۔ اور شاید اسی لیے امام مسلم نے عراک عن عائشہ والی روایت کو صحیح و مرفوع سمجھ کر ذکر کیا ہے پھر ابن دقیق العید نے اس کی مزید تائید روایت علی بن عاصم سے کی ہے۔ جس کو زیلعی نے (نصب الرایہ ۲۷۳ ج ۱) میں نقل کیا ہے حضرت علامہ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم ص ۴۲۶ میں علامہ موصوف کی رائے کر کے لکھا اس تحقیق سے ظاہر ہوا کہ حدیث عائشہؓ صحیح علی شرط مسلم ہے۔

حضرت شیخ الہند کی تحقیق

پھر آگے حضرت علامہ عثمانی نے حضرت شیخ الہند کا ارشاد ذیل نقل فرمایا:

''بر تقدیر ثبوت حدیث عراک کی وجہ یہ ہے عہد نبوی میں کچھ لوگوں نے فرط حیا کے سبب کراہت استقبال میں نہایت غلو کیا تھا۔ اور حد شرعی سے بھی تجاوز کر گئے تھے یہاں تک کہ عام اوقات و احوال میں استقبال بالفرج سے تنگی محسوس کرتے تھے مثلاً بول براز استنجا غسل جماع وغیرہ کے اوقات میں اور اسی طرح تمام اوضاع وہیئات میں بھی اور اس کو سخت حرام سمجھتے تھے اور شاید انہوں نے موطا کی ظاہر روایت سے یہی سمجھا تھا کہ جس میں ہے کہ اپنی فروج کے ساتھ استقبال قبلہ مت کرو۔ اور ممکن ہے اس بارے میں کچھ لوگ اور بھی زیادہ غلو پسند ہوں جیسا کہ حافظ نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ جو سجدہ کی حالت میں اپنا پیٹ کو لہے اور سرین وغیرہ سمیٹ لیا تا تھا۔ اور شاید یہ خیال کرتا تھا۔ کہ کسی حالت میں بھی قبلہ کا استقبال فرج وغیرہ سے نہ ہو۔ حالانکہ یہ بات خلاف سنت تھی۔ شریعت نے تستر کے لیے کپڑوں کو کافی قرار دیا ہے۔ پھر مزید تکلف و تکلیف اٹھا کر خلاف سنت طریقوں سے زیادہ تستر کا اہتمام و فکر صحیح نہیں۔

اسی قسم کی صورت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بخاری شریف میں مروی ہے کہ لوگ اس امر سے بڑی شرم محسوس کرتے تھے کہ کھلے آسمان تلے بحالت خلوت بھی برہنہ ہو کر بول و بزار کے لیے بیٹھیں یا اپنی بیویوں سے جماع کریں سوچتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایسے حال میں دیکھتا ہے چنانچہ ایسے لوگوں کے بارے میں آیت **الا انهم صدور هم ليستخفو امنه** ۰۰۰ الخ (سورہ ہود) نازل ہوئی کہ دیکھئے کہ یہ لوگ اپنے سینوں کو دوہرا کیے لیتے ہیں تا کہ اس علیم وخبیر خدا سے چھپائیں سنئے اور ان کو بتا دیجئے کہ جس وقت وہ خوب اپنے کپڑوں میں لپٹے ہوئے ہیں اس وقت بھی وہ ان سب چیزوں کو جانتا ہے جن کو وہ چھپائے ہوئے ہیں۔ یا ظاہر کرتے ہیں۔ وہ ذات بے ہمتا تو دلوں کے اندر کی باتیں بھی خوب جانتی ہے۔ مطلب یہ کہ جب انسان اس سے کسی وقت بھی نہیں چھپ سکتا تو ضروریات بشری کے مواقع میں اس قدر شرم و حیا میں غلو کرنا ٹھیک نہیں گویا یہاں بھی حضور علیہ السلام نے ایسے لوگوں کی اصلاح خیال کے لیے جو ہر حالت میں قبلہ کی طرف استقبال بالفرج کو فعل قبیح سمجھنے لگے تھے اور یہاں ان کو غلو حد سے بڑھ گیا تھا۔ ارشاد فرمایا کہ میرے قدمچہ کو قبلہ کی طرف کر دو۔ حضرت علامہ عثمانی نے یہاں تحریر فرمایا کہ یہ بھی ہو سکتا ہے مقعدہ سے مراد نشست گاہ ہو یعنی ہر وقت بیٹھنے کی عام جگہ اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ عام حالات میں اور خصوصاً لباس کے اندر اگر قبلہ رخ بیٹھنے میں استقبال فرج بھی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ حضور علیہ السلام نے خود اپنے عمل سے اس امر کا ثبوت دیا۔ تا کہ لوگ بے وجہ تنگی و دشواری میں نہ پڑیں۔ (فتح الملہم ص ۴۲۶ ج ۱)

حافظ عینی کے ارشادات: حدیث عراک پر کافی بحث آ چکی آخر میں محقق عینی کے ارشادات بھی پیش کر کے اس خالص علمی محدثانہ بحث کو ختم کیا جاتا ہے۔'' امام احمد نے فرمایا (قضاء حاجت کے وقت) رخصت استقبال کے مسئلہ میں سب سے بہتر حدیث عراک ہے اگرچہ وہ مرسل ہے، پھر امام احمدؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع پر ان الفاظ میں اظہار خیال فرمایا **ماله و لعائشه ؟ انما يروى عن عروة** (وہ تو عروہ کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں حضرت عائشہ سے براہ راست روایت کرنے کا ان کو موقع کہاں ہے۔)

حافظ عینی نے لکھا ہے کہ امام احمد نے ان کے عدم سماع پر کوئی جزم و یقین کا فیصلہ نہیں کیا صرف استبعاد کا اظہار کیا ہے۔ اور وہ عروہ کے واسطہ سے روایت کرنا بھی اس امر کو مستلزم نہیں کہ اس کے علاوہ براہ راست حضرت عائشہ سے کوئی حدیث ہے ہی نہیں جبکہ وہ دونوں ایک ہی شہر میں اور ایک ہی زمانے کے تھے۔ لہٰذا سماع ممکن ہوا اور کمال و تہذیب میں ان کے سماع کی تصریح بھی موجود ہے۔ پھر حماد کے لیے ان کے

قول عن عراک سمعت عائشہ کا ایک متابع بھی ملا ہے۔یعنی علی بن عاصم[۱] دار قطنی وصحیح ابن حبان ہیں جس سے اتصال کا ثبوت ہوسکتا ہے لہٰذا جب تک کوئی واضح دلیل عدم سماع کی نہ ہو اس کو نظر انداز نہیں کرسکتے واللہ اعلم۔ (عمدۃ القاری ص ۷۱۰ ج ۱)

مسئلہ زیر بحث میں صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

چونکہ ترتیب انواری الباری کے وقت التحفۃ الاحوذی شرح ترمذی شریف بھی سامنے رہتی ہے اس لیے اس کا ذکر خیر بھی ضروری ہے اگر چہ بحث بہت لمبی ہوگئی ہے اول تو حضرت علامہ مبارک پوری نے مذاہب کے بیان میں تسامح برتا ہے حالانکہ ایسی بلند پایہ شرح میں یہ طرز مناسب نہ تھا حسن اتفاق کہ اس مسئلہ میں خالص حدیثی نقطہ نظر سے بھی اور اس لحاظ سے بھی کہ صحابہ وتابعین کے علاوہ غیر حنفی محدثین میں سے بھی بہت سے اکابر نے مسلک حنفی کی تائید کی ہے اور صاحب تحفہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں اور اس کو دلیل کے لحاظ سے اولی اقوی الاقوال قرار دیا ہے اور مسئلہ پر پوری بحث کر کے اس کی تائید کی ہے نہایت موزوں ومناسب تھا کہ صاحب تحفہ کھلے دل سے حنفیہ کی تائید کرتے مگر انہوں نے سب سے پہلا قدم تو یہ اٹھایا کہ امام ابوحنیفہ کے مشہور مذہب کا ذکر ہی حذف کر دیا اور مذہب ثانی کے جلی عنوان کے تحت صرف دوسرے حضرات کے نام لکھے حالانکہ حسب تصریح حافظ ابن حجر بھی امام صاحب کا مذہب مشہور وہی ہے ملاحظہ ہو (فتح الباری ج ۱ ص ۱۷۴)

اسی طرح حافظ عینی نے بھی مذہب اول کے تحت امام صاحب کا یہی مذہب قرار دیا ہے اور اسی مسلک کی تائید حافظ ابوبکر بن عربی، حافظ ابن قیم علامہ شوکانی وغیرہ نے کی ہے

بیان مذاہب کے موقع پر اتنی بڑی فروگذاشت بظاہر سہواً نہیں ہوسکتی یوں دلوں کا حال خدا کو معلوم ہے اور چونکہ شرح مذکور کے دوسرے مقامات پڑھ کر اگر یہی اندازہ ہر شخص لگاتا ہے کہ امام اعظم اور احناف سے موصوف کا دل صاف نہیں ہے اس لیے ہم نے بھی اس فروگذاشت کی طرف توجہ دلا دینا ضروری سمجھا۔

دوسری فروگذاشت مذہب اول کے بیان میں ہوئی ہے کہ مذہب امام مالک وشافعی صرف کراہت استقبال فی الصحراء ذکر کیا ہے حالانکہ استقبال واستدبار دونوں ہی صحراء وفضا کے اندران کے نزدیک مکروہ ہیں اور کراہت استقبال وجواز استدبار فی البنیان کا مسلک امام ابو یوسف کا ہے ملاحظہ ہو واللہ اعلم (فتح الباری ج ۱ ص ۱۷۴)

سبب ممانعت کیا ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ قضائے حاجت کے وقت استقبال کی ممانعت کی وجہ کیا ہے اس کی تحقیق سے بھی یہ بات واضح ہوسکتی ہے کہ ممانعت میں صحراء وبنیان وغیرہ کی تفصیل وتقیید بہتر ہے یا مطلقاً ہونی چاہیے؟ بعض حضرات نے کہا کہ سبب ممانعت اکرام ملائکہ ہے بعض نے کہا احترام مصلین ہے اور بعض کے نزدیک احترام بیت اللہ الحرام ہے اور اسی کی تائید پانچ وجوہ سے حافظ ابوبکر بن العربی نے بھی کی ہے جن کو تفصیل کے ساتھ اپنی شرح میں لکھا ہے ہمارے نزدیک بھی بظاہر سبب یہی ہے اس لیے کہ خود شارع علیہ السلام نے لا تستقبلوا القبلہ کے الفاظ میں اس کی طرف اشارہ فرمایا کہ قبلہ ہونے کے سبب یہ ممانعت ہے اور دوسری صورتیں اباحت کے تحت آ گئیں

---

[۱] ایک دوسرے متابع حضرت عبداللہ بن مبارک بھی ہیں، نقلہ الحازمی فی الناسخ والمنسوخ ص ۳۷ (فتح الملہم ص ۴۲۶ ج ۱) علی بن عاصم کی متابعت بروایت کا ذکر فتح الملہم نصب الرایہ ص ۲۷۳ ج ۱ کے حوالے سے کیا گیا ہے مگر نصب الرایہ میں اس مقام پر ہمیں یہ روایت نہیں ملی، غالباً حوالہ کی ترقیم میں کاتب سے کچھ غلطی ہوئی ہے (مؤلف)

کیونکہ ان میں احترام قبلہ کی منافی کوئی بات نہیں ہے گویا حدیث رسول ہی نے احترام وغیر احترام کی صورتیں متعین کر دیں اور اباحت و ممانعت کے مدار متعین ہو گئے اور یہ اس لیے بھی معقول ہے کہ قبلہ معظمہ کی طرف نماز ایسی مقدس و پاکیزہ عبادت کے وقت رُخ کیا جاتا ہے لہٰذا لازمی طور پر اس نہایت مکرم و معظم چیز کی طرف قضائے حاجت کے وقت رخ ہونا چاہیے۔

افادات انورؒ

استقبال کس عضو کا معتبر ہے؟

بول و براز کے وقت استقبال وعدم استقبال میں راجح قول پر اعتبار صدر کا ہے جیسا کہ نماز میں ہے دوسرا قول عضو ستور کا ہے جس کو علامہ شامی نے ذکر کیا ہے راس کا اعتبار بالکل نہیں ہے اس لیے حضرت ابن عمر نے جو سر مبارک دیکھ کر رائے قائم فرمائی معتبر نہیں ہے۔

جہت کا مسئلہ: امام غزالی نے حدیث الباب سے یہ استنباط کیا ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ کا فرض صرف جہت قبلہ کی طرف رخ کرنے سے ادا ہو جائے گا عین قبلہ کیطرف رخ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ حدیث میں جہات اربعہ ذکر فرمائی گئی ہیں اہل مدینہ کو جو مخاطبین اولین تھے ارشاد ہوا کہ استقبال و استدبار مت کرو (اس میں جہت شمال و جنوب آ گئیں) پھر فرمایا مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو (اس میں سمت مشرق و مغرب آ گئیں) معلوم ہوا کہ پورا عالم صرف چار جہات پر منقسم ہے پھر جہت کا رخ اس وقت تک صحیح مانا گیا ہے جب تک کہ صدر یا پیشانی سے بیت اللہ تک خط مستقیم نکل سکے اور اسی پر نماز کی صحت موقوف ہے مگر یہ صورت دور والوں کے لیے ہے جو لوگ بیت اللہ کے قریب ہوں اور اس کا مشاہدہ کر رہے ہوں ان کے واسطے ادراک جہت بہ صورۃ مذکورہ کافی نہیں ہوگا بلکہ عین کعبہ کا رخ کرنا ضروری ہوگا۔

استقبال قبلہ اور جہت عین وغیرہ کے مسائل پر رفیق محترم علامہ جلیل مولانا سید محمد یوسف بنوری شیخ الحدیث و مدیر عربیہ اسلامیہ نیوٹاؤن کراچی نے نہایت مفصل و مبسوط و مدلل و مضبوط کلام کیا ہے جو گراں قدر تالیف ''بغیۃ الاریب فی مسائل القبلۃ والمحاریب'' کے نام سے نصب الرایہ و فیض الباری کے ساتھ عرصہ ہوا مصر میں چھپ گئی تھی علماء و طلبہ علم کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔

حدیث حذیفہ اور اس کا حکم

حافظ عینی نے مذہب حنفی کے لیے حدیث حذیفہ بن یمان سے بھی استدلال کیا ہے جو صحیح ابن حبان مرفوعا مروی ہے جو شخص قبلہ کی طرف تھوکے گا قیامت کے دن وہ اس طرح آئے گا کہ وہ تھوک اس کی پیشانی پر ہوگا'' جب تھوک کا یہ حکم ہے تو بول براز کیا حال ہوگا!! ظاہر ہے

اگرچہ حافظ عینی نے اس حکم کو نماز مسجد و دیگر حالات و مقامات کے لیے عام قرار دیا ہے مگر بعض روایات سے مصلی کی قید معلوم ہوتی ہے اس لیے دوٹوک فیصلہ نہیں ہو سکا اس بات کو عام سمجھا جائے یا صرف حالت نماز کے ساتھ مخصوص رکھا جائے علامہ محدث ابو عمر ابن عبدالبر نے تو یہی اختیار کیا ہے کہ تمام حالات کے لیے ہے اور اس قول کا حافظ نے بھی فتح الباری میں نقل کیا ہے اور شاید ان کو یہ خیال نہیں ہوا کہ اس تحقیق سے نہی استقبال مطلق ہو جاتی ہے اور فیافی و بنیان کی تفصیل و تفریق اٹھ جاتی ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا یہ کہ وجدان تو یہی کہتا ہے کہ یہ حکم مستمر ہوگا مگر قطعی حکم کے لیے کوئی دلیل ابھی تک ہمارے پاس نہیں ہے دوسری طرف بطور حرف آخر یہ بات بھی صاف طور سے کہنی ہے کہ ہمیں کوئی مرفوع متصل حدیث ایسی نہیں ملی جس سے وہ تفصیل (فیافی و بنیان والی) ثابت ہو سکے جس کو دوسرے حضرات نے اپنا

مسلک قرار دیا ہے بجز ان دو جزوی واقعات مذکورہ کے اور اُن سے ثبوت مدعا میں جو اشکالات ہیں وہ اوپر ذکر ہو چکے ہیں۔

تائیدات مذہب حنفی

ان ہی وجوہ سے علامہ ابن حزم کو بھی مسلک حنفی کی تائید کرنی پڑی اور قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ (سنت سے) زیادہ قریب امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں لکھا ہے کہ ''ترجیح مذہب ابی حنیفہ کو ہے'' اور دوسری جگہ لکھا ہے ''اصح المذاہب اس بارے میں یہی کہتا ہے فضاء بنیان کوئی فرق نہیں ہے دس سے اوپر دلائل ہیں'' پھر لکھ کہ ''ممانعت کی اکثر احادیث صحیح اور باقی سب حسن ہیں اور ان کے خلاف ومعارض احادیث یا تو معلوم السند ہیں یا ضعیف الدلالہ، لہٰذا صریح ومشہور احادیث کے مقابلہ میں ان کو نہیں لا سکتے جیسے حدیث عراک وغیرہ قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ''انصاف یہی ہے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت مطلقاً ہے اور حرمت قطعی ویقینی ہے تا آنکہ کوئی دلیل ایسی مل سکے جو نسخ وتخصیص یا معارضہ کی صلاحیت رکھے اور ہمیں ایسی کوئی دلیل نہیں ملی وغیرہ۔

روایات ائمہ واقوال مشائخ

مسئلہ زیر بحث میں چونکہ امام اعظم اور امام احمد سے بھی کئی کئی روایات واقوال منقول ہیں اس مناسبت سے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے ائمہ کی روایات کو جمع کرنا چاہیے کہ سب پر عمل ہو سکے اور مشائخ کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو ترجیح دیکر اختیار کرنا چاہیے مثلاً یہاں امام صاحب سے دو روایات ہیں تو ان کو جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ مکروہ تو استقبال وکعبہ استدبار دونوں ہی ہیں مگر استدبار کی کراہت کم درجے کی ہے۔

ائمہ اربعہ کے عمل بالحدیث کے طریقے

فرمایا ہمارے مشائخ نے افادہ کیا کہ جس مسئلہ میں کئی مختلف احادیث صحیحہ مروی ہوتی ہیں تو امام شافعی اصح مافی الباب مرفوعا کو لیتے ہیں امام مالک تعامل اہل مدینہ کے ذریعہ فیصلہ کرتے ہیں، خواہ کوئی حدیث مرفوع ہی خلاف ہو امام ابوحنیفہ تمام مرفوع احادیث مرویہ کو معمول بہا بناتے ہیں اور سب کا محمل ایک ہی قرار دیتے ہیں نیز بسا اوقات قولی حدیث پر عمل کرتے ہیں اور مخالف فعلی وجزوی واقعات کے محمل نکال لیتے ہیں امام احمد بھی سب احادیث کو لیتے ہیں مگر ان کے ساتھ اقوال صحابہ وتابعین کا بھی لحاظ رکھتے ہیں اسی لیے اکثر مسائل میں ان سے متعدد روایات منقول ہیں اس کے بعد اگر کئی احادیث باہم متعارض ہوں تو کتب شافعیہ میں تو طریق عمل یہ ہے کہ اول ان میں تطبیق دیں گے پھر ترجیح، پھر نسخ پھر تساقط ہوگا۔

ہماری کتابوں میں اول نسخ ثابت بالنقل، پھر ترجیح، پھر نسخ، اجتہادی، پھر تطبیق، پھر تساقط، ہمارے یہاں ترجیح کا تقدم تطبیق پر مقتضائے علم وعقل سلیم بھی ہے کیونکہ ترجیح میں عمل بالعلم ہے اور تطبیق میں عمل بعدم العلم، ظاہر ہے کہ علم کو عدم علم پر تقدم ہونا چاہیے واللہ اعلم

بَابُ مَنْ تَبَرَّزَ عَلٰی الْبِنَتَیْنِ

(قضائے حاجت کے لیے دو انیٹوں پر بیٹھنا)

(۱۴۵) حَدَّثَنَا عَبْدُاللہِ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ عَنْ یَحْیَی بْنِ سَعِیْدٍ عَنْ مُحَمَّدِبْنُ یَحْیَی بْنِ حَبَّانَ عَنْ عَمِّہٖ وَاسِعِ ابْنِ حَبَّان عَنْ عَبْدُاللہِ بْنِ عُمَرَ اَنَّہٗ کَانَ یَقُوْلُ اِنَّ نَاساً یَّقُوْلُوْنَ اِذَا قَعَدْتَّ عَلٰی حَاجَتِکَ فَلَا تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَۃَوَلَا بَیْتَ الْمُقَدَّسِ فَقَالَ عَبْدُاللہِ ابْنُ عُمَرَ لَقَدِ ارْتَقَیْتُ یَوْمًا عَلٰی ظَھْرِ بَیْتٍ لَّنَا فَرَأَیْتُ رَسُوْلَ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلٰی لِبَنَتَیْنِ مُسْتَقْبِلًا بَیْتَ الْمُقَدَّسِ لِحَاجَتِہٖ وَقَالَ لَعَلَّکَ مِنَ الَّذِیْنَ یُصَلُّوْنَ عَلٰی اَوْرَاکِھِمْ فَقُلْتُ لَآ اَدْرِیْ وَاللہِ قَالَ مَالِکٌ یَّعْنِی الَّذِیْ یُصَلِّی وَلَا یرتفع عَنِ الْاَرْضِ یَسْجُدُ وَھُوَ لَا صِقٌ بِالْاَرْضِ۔

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا لوگ کہتے ہیں کہ جب قضاء حاجت کے لیے بیٹھو تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو نہ بیت المقدس کی طرف پھر فرمایا کہ ایک دن میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو میں رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے دو اینٹوں پر قضا حاجت کے لیے بیٹھے ہیں پھر ابن عمر نے (واسع سے) کہا کہ شاید تم ان لوگوں میں سے ہو جو اپنے سرینوں پر نماز پڑھتے ہیں تب میں نے کہا خدا کی قسم میں نہیں جانتا (کہ آپ کا کیا مطلب ہے) امام مالک نے کہا کہ سرینوں پر نماز پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ نماز اس طرح پڑھے کہ زمین سے اونچا نہ اٹھے یعنی سجدہ کرتے ہوئے زمین سے ملا رہے جس طرح عورتیں سجدہ کرتی ہیں اور مردوں کے لیے ایسا کرنا خلاف سنت ہے۔

تشریح: وَرِک وِرْک اور وَرْک تین طرح سے ہے جمع ادراک مافوق الفخذ کو کہتے ہیں ان کا اوپر کا حصہ جس میں سرین اور کولہے داخل ہیں اس لیے جن تراجم بخاری میں اس کا ترجمہ گھٹنوں سے کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔

یصلون علی اوراکھم سے عورتوں والی نشست اور سجدہ کی حالت بتلائی گئی ہے کہ عورتیں نماز میں کولہے اور سرین پر بیٹھتی ہیں اور سجدہ بھی خوب سمٹ کرتی ہیں کہ پیٹ رانوں کے اوپر کے حصوں سی مل جاتا ہے تاکہ ستر زیادہ سے زیادہ چھپ سکے لیکن ایسا کرنا مردوں کے لیے خلاف سنت ہے ان کو سجدہ ان طرح کرنا چاہیے کہ پیٹ ران وغیرہ حصوں سے الگ رہے اور سجدہ اچھی طرح کھل کر کیا جائے غرض عورتوں کی نماز میں بیٹھنے اور سجدہ کرنے کی حالت مردوں سے بالکل مختلف ہوتی ہے تو حضرت ابن عمر نے یہ بات فرما کر مسائل نہ جاننے کی طرف اشارہ کیا۔

حافظ کی رائے: پھر حافظ ابن حجر کا خیال تو یہ ہے کہ شاید حضرت ابن عمرؓ نے واسع کو نماز پڑھتے دیکھا اور ان کے سجدہ میں کوئی خلاف سنت بات دیکھ کر اس بارے میں تنبیہ کی اور ساتھ ہی استقبال واستدبار کے بارے میں کوئی بات اس وقت چل رہی ہوگی اس کو بھی صاف کر دیا تاکہ واسع اس کو لوگوں سے نقل کر کے عام غلط فہمی دور کر دیں۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس شخص سے یہ بات ابتداً چلی کہ استقبال قبلہ بالفرج تمامی حالات میں ممنوع ہے خلاف وہی سنت بھی کرتا ہوگا اس لیے حضرت ابن عمر نے دونوں باتوں کی اصلاح فرمائی اور اشارہ فرمادیا کہ کپڑوں میں تستر کے بعد استقبال مذکور میں کوئی مضائقہ نہیں جس طرح دیوار وغیرہ عورۃ وقبلہ میں حائل ہو تو قضائے حاجت میں کچھ حرج نہیں:

محقق عینی کی رائے: حضرت ابن عمرؓ نے صلوٰۃ علی الورک سے کنایہ معرفت سنت سے کیا ہے گویا فرمایا کہ شاید تم بھی ان لوگوں میں سے ہو جو طریق سنت سے ناواقف ہیں اس لیے کہ اگر تم عارف سنت ہوتے تو یہ بھی جانتے کہ استقبال بیتالمقدس جائز ہے اور یہ نہ سمجھتے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صحراء وبنیان سب جگہوں کے لیے عام ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت ابن عمر نے اس سلسلہ میں ایک خاص رائے قائم کی تھی اور اسی پر اصرار فرماتے تھے یہ امر آخر ہے کہ وہ جو کچھ سمجھے تھے وہ عام مسئلہ کی حیثیت سے کہاں تک درست تھا اور اس پر مفصل بحث ہو چکی ہے) پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ صریح قولی احادیث کے ذریعے جو حضرت ابوایوب انصاری حصرت سلمان فارسی حضرت ابو ہریرہ حضرت عبداللہ بن الحارث حضرت معقل بن ابی معقل حصرت سہیل بن حنیف حضرت ابوامامہ سے روایت ہوکر مشہور خاص و عام ہو چکی تھیں ہر شخص یہی جانتا تھا کہ ممانعت عام ہے اور جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ممانعت کی تقلید وتفصیل کیلئے دوسرے خیال کے لوگوں کے پاس کوئی ایک بھی قولی مرفوع حدیث نہیں ہے اس لیے جگہ جگہ اس بات کا چرچا ہوتا ہوگا اور اسی نسبت سے حضرت ابن عمر کا تاثر بھی زیادہ ہوگا اس لیے وہ قول وعمل سے بھی وجوہات خود حق سمجھتے تھے اس کو پیش کرتے تھے اور معمولی مناسبت سے بھی اس کو بیان فرمادیتے تھے۔

آخر میں ایک ذوقی گذارش ہے کہ بیت اللہ الحرام دنیا کے اندر حق تعالیٰ جل ذکرہ کی تجلی گاہ اعظم ہے اس پر انوار وبرکات الٰہیہ کا جو فیاضن مسلسل وغیر منقطع باران رحمت کی طرح ہمیشہ رہا اور ہمیشہ رہے گا اس کے عظمت وتقدس کا بیان کس قلم وزبان سے ہوسکتا ہے حضرت امام ربانی مجدد صاحب الف ثانی قدس سرہ نے جتنا کچھ لکھا وہ ان ہی کا حصہ تھا مگر پھر بھی کچھ نہ لکھ سکے صورت کعبہ کا جو تعارف حضرت نے اپنے آخری مکتوب میں کرایا صرف اس سمجھنے اور سمجھانے کے لیے عمر نوح چاہیے پھر حقیقت کعبہ معظمہ کا صورت مذکورہ سے تعلق کہ اس کے سبب سے اس کا مرتبہ حقیقت محمدیہ سے بھی بڑھ گیا اس کی عظمت کا ایک حد تک احساس کرانے میں کافی ہیں یہی وجہ ہے کہ اس کی طرف اس افضل عبادات (نماز) میں رخ کرنا ضروری ٹھہرا اور ہر نماز کے وقت اس کی تحری تلاش کھوج لگانی لازمی قرار پائی ہے تاکہ افضل عبادات کی قبولیت وترقی کا سروسامان ہو اس سے ظاہر ہوا کہ صورت کعبہ معظمہ کی طرف استقبال درحقیقت کعبہ معظمہ کی طرف توجہ کا ہم معنی ہے ان فی الصلوۃ لشغلاً بھی غالب ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے کیونکہ ظاہری توجہ باطنی توجہات کی جالب ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب نماز ایسی مقدس عبادت کے وقت قبلہ معظّمہ کی عظمت کے سبب اس کا استقبال ضروری ہوتو قضائے حاجت جیسے دنی کام کے وقت اس کی طرف رخ موزوں نہیں ہوسکتا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر بہتر اور اچھی کام کے وقت اس عظمت ونشان کا رخ کرنا بہتر اور بابرکت ہوگا اور ہر قبیح ودنی کام کے وقت اس عظمت نشان رخ کی طرف سے کنارہ ہی مناسب ہوگا اور اس اصول کے تحت ہی اپنے شب روز کے معمولات کو مرتب کرنا چاہیے۔ واللہ الموافق

بَابُ خُرُوْجِ النِّسَآءِ اِلَى الْبَرَازِ

(۱۴۶) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِيْ عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ اَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ اِذَا تَبَرَّزْنَ اِلَى الْمَنَاصِعِ وَهِيَ صَعِيْدٌ اَفْيَحُ وَكَانَ عُمَرُ يَقُوْلُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اُحْجُبْ نِسَآءَكَ فَلَمْ يَكُنْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ فَخَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِّنَ اللَّيَالِيْ عِشَآءً وَكَانَتِ امْرَأَةً طَوِيْلَةً فَنَادَاهَا عُمَرُ اَلَا قَدْ عَرَفْنَاكِ يَا سَوْدَةُ حِرْصًا عَلٰى اَنْ يُّنْزَلَ الْحِجَابُ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ الْحِجَابَ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ کی بیویاں رات میں مناصع کی طرف قضاء حاجت کے لیے جایا کرتیں تھیں اور مناصع بستی سے باہر کے کھلے میدانی حصے ہوتے ہیں حضرت عمر فاروق رسول علیہ کی خدمت میں عرض کیا کرتے تھے کہ اپنی بیویوں کو پردہ کرائیے مگر رسول اللہ علیہ نے اس پر عمل نہیں کیا تو ایک روز عشاء کے وقت حضرت سودہ بنت زمعہ رسول اللہ علیہ کی اہلیہ جو دراز قد عورت تھیں باہر گئیں حضرت عمر نے انہیں آواز دی اور کہا ہم نے پہچان لیا اور ان کی خواہش یہ تھی کہ پردہ کا حکم نازل ہو جائے چنانچہ اس کے بعد اللہ نے پردہ کا حکم نازل فرمادیا

تشریح: حدیث الباب کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت عائشہؓ کے قول **کن یخرجن** الخ سے معلوم ہوا کہ ازواج مطہرات نزول حجاب سے قبل بھی دن کے اوقات میں گھروں سے باہر نہیں نکلتی تھیں۔

دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جو واقعہ یہاں حدیث میں بیان ہوا ہے اس سے قبل ابتدائی حجاب کے احکام آ چکے تھے اور اسی کے متعلق راوی نے آخر میں **فانزل اللہ الحجاب** کہا ہے چنانچہ یہی واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بخاری شریف تفسیر سورۃ احزاب ص ۷۰۷ میں بھی ذکر ہوگا اور وہاں یہ تصریح ہے کہ حجاب کا حکم آنے کے بعد یہ واقعہ پیش آیا ہے اور راوی نے وہاں آخر میں **فانزل اللہ الحجاب** نہیں کہے حضرت شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ راوی سے روایت میں الفاظ آگے پیچھے اور ترتیب میں فرق ہوا ہے، اس تشریح سے حضرت شاہ صاحب نے ایک حدیثی اشکال کا جواب دیا ہے جس کی تفصیل آگے بحث ونظر میں آئے گی ان شاءاللہ تعالیٰ۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد

لامع الدراری ج ۱ ص ۲۷ میں نقل ہوا کہ **فانزل اللہ الحجاب** پر حضرت نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ حجاب ہے جس کو حضرت عمرؓ خاص طور سے ازواج مطہرات کے لیے چاہتے تھے آپ کی زبردست خواہش وتمنا تھی کہ وہ پردے کے ساتھ بھی گھروں سے باہر نہ نکلیں۔ اور قضائے حاجت کا انتظام بھی گھروں کے اندر ہی ہو جائے چنانچہ ایک زمانے کے بعد (گھروں میں بیت الخلاء بنائے گئے تو) ان کا گھروں سے نہ نکلنا ہی مستحب قرار پایا اور صرف حج وغیرہ خاص ضروریات شرعیہ کے لیے گھروں سے نکلنے کا جواز باقی رہا لہٰذا **فانزل اللہ الحجاب** میں **فا** تعقیب متراخی کے لیے ہے اور اس کا جو اکثری استعمال ہے یعنی تعقیب غیر متراخی کے لیے وہ یہاں نہیں ہے۔

حضرت اقدس نے جو حل فرمایا وہ اگرچہ نہایت قیمتی ہے اور حضرت شیخ الحدیث برکاتہم کی مزید شرح سے اور بھی اس کی قدر و قیمت بڑھ گئی ہے تاہم کچھ اشکال باقی رہ جاتا ہے جو پوری طرح سے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سے حل ہوگا یہاں پہلے دوسری مفید باتیں لکھی جاتی ہیں۔

آیات حجاب کا نسق و ترتیب

(۱) **قل للمومنین یغضوا من ابصارھم ویحفظوا فروجھم الآیۃ** (سورۂ نور) حضرت علامہ عثمانیؒ نے اس کے فوائد میں فرمایا بدنظری عموماً زنا کی پہلی سیڑھی ہے اسی سے بڑی بڑی فواحش (برائیوں) کا دروازہ کھلتا ہے۔ قرآن کریم نے بدکاری و بے حیائی کا انسداد کرنے کے لیے اول اسی سوراخ کو بند کرنا چاہا، یعنی مسلمان مرد و عورت کو حکم دیا کہ بدنظری سے بچے اور اپنی شہوات کو قابو میں رکھے اگر ایک مرتبہ بے ساختہ مرد کی کسی عورت پر یا عورت کی کسی اجنبی مرد پر نظر پڑ جائے تو دوبارہ قصد و ارادہ کے ساتھ اس کی طرف نظر نہ کرے، کیونکہ یہ دوبارہ دیکھنا ان کے اختیار سے ہوگا جس میں وہ معذور نہ سمجھے جائیں گے، اگر کوئی نیچی نگاہ رکھنے کی عادت ڈال لے اور اختیار و ارادہ سے ناجائز امور کی طرف نظر اٹھا کر نہ دیکھا کرے تو بہت جلد اس کے نفس کا تزکیہ ہوسکتا ہے۔'' **ذالک ازکی لھم**''

ان اللہ خبیر بما یصنعون یعنی آنکھ کی چوری اور دلوں کے بھید اور نیتوں کے حال سب اس کو معلوم ہیں، لہٰذا اس کا تصور کر کے بدنگاہی اور ہر قسم کی بدکاری سے بچو، ورنہ وہ اپنے علم کے موافق تم کو سزا دے گا'' **یعلم خائنۃ الاعین وما تخفی الصدور** '' حضرت شاہ عبدالقادر صاحب نے **مایصنعون** سے مراد غالباً جاہلیت[۱] کی بے اعتدالیاں لی ہیں، یعنی جو بے اعتدالیاں پہلے سے کرتے آ رہے ہو، اللہ کو سب معلوم ہے اس لیے اس نے اب اپنے پیغمبر کے ذریعہ یہ احکام جاری کیے تاکہ تمہارا تزکیہ ہوسکے۔'' **ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا الآیۃ** '' احقر کے نزدیک زینت کا ترجمہ بجائے سنگھار کے زیبائش زیادہ جامع اور مناسب ہے کیونکہ زیبائش کا لفظ ہر قسم کی خلقی و کسبی زینت کو شامل ہے خواہ وہ جسم کی پیدائشی ساخت سے متعلق ہو، یا پوشاک زیور وغیرہ خارجی ٹیپ ٹاپ سے مطلب یہ ہے کہ عورت کو خلقی و کسبی زیبائش کا اظہار کرنا بجز اپنے محارم کے کسی کے سامنے جائز نہیں، ہاں! جس قدر زیبائش کا ظہور ناگزیر ہے اس کے ظہور کو باسبب عدم قدرت یا ضرورت کے روک نہیں سکتی اس کے بامجبوری یا باضرورت کھلا رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں (بشرطیکہ فتنہ کا خوف نہ ہو) حدیث و آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور ہتھیلیاں **الا ما ظھر منھا** میں داخل ہیں کیونکہ بہت سی دینی و دنیوی ضروریات ان کے کھلا رکھنے پر مجبور کرتی ہیں اگر ان کے چھپانے کا مطلقاً حکم دیا جائے تو عورتوں کے لیے کام کاج[۲] میں تنگی و دشواری پیش آئے گی۔ لیکن واضح رہے کہ **الا ما ظھر منھا**

---

[۱] علامہ آلوسی نے تبرج الجاہلیہ کی تشریح میں فرمایا کہ مقاتل کا قول ہے کہ اس سے نمرود کا زمانہ مراد ہے، جس میں بدکار عورتیں نمائش حسن کے لیے، نہایت باریک کپڑے پہن کر راستوں میں پھرا کرتی تھیں، ابوالعالیہ کا قول ہے کہ حضرت داؤد، سلیمان علیہ السلام کا زمانہ مراد ہے۔ اس زمانے کی بدکار عورتیں موتیوں سے بنی ہوئی قمیصیں پہنتی تھیں جو دونوں طرف سے کھلی ہوتی تھیں اور اس میں سارا بدن نظر آتا تھا۔

(اس زمانہ میں بھی جو لباس عریانی کے یورپ و امریکا میں مروج ہو رہے ہیں وہ جاہلیت اولیٰ کی یاد دلانے کو کافی ہیں، اور سینماؤں، مصور۔ اخباروں اور رسائل کے ذریعہ جس طرح ان سے نظروں کو مانوس بنانے کی سعی کی جارہی ہے وہ اس دور کا ابتلاء عظیم ہے، اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس سے محفوظ رکھے) علامہ زمخشری نے کہا کہ جاہلیت اولیٰ سے مراد جاہلیت کفر قبل از اسلام ہے اور جاہلیت اخری دور اسلام کی جاہلیت فسق و فجور ہے، لہٰذا **ولا تبرجن** کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کے اندر رہتے ہوئے پہلی دور کفر کی جاہلیت پیدا مت کرو۔ (روح المعانی ج ۲۲ ص ۸)

[۲] مفسر آلوسی نے لکھا کہ قدمین بھی مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کے ستر میں کفین سے بھی زیادہ تنگی و حرج ہے خصوصاً اکثر عرب مسکین و فقیر عورتوں کے لحاظ سے کہ وہ اپنی ضروریات کے لیے راستوں پر چلنے کیلئے مجبور ہیں۔ (روح المعانی ج ۱۸ ص ۱۴۱)

سے صرف عورتوں کو باضرورت ان کے کھلا رکنے کی اجازت ہوئی، نامحرم (اور اجنبی) مردوں کو اجازت[1] نہیں دی گئی کہ وہ آنکھیں لڑایا کریں اوراعضا کا نظارہ کیا کریں شاید اسی لیے اسی اجازت کے پیشتر ہی حق تعالیٰ نے غض بصر کا حکم مومنین کو سنا دیا ہے، معلوم ہوا کہ ایک طرف سے کسی عضو کے کھلنے کی اجازت، اس کو مستلزم نہیں کہ دوسری طرف سے اسے دیکھنا بھی جائز ہو آخر مرد جن کے لے پردہ کا حکم نہیں اسی آیت بالا میں عورتوں کو ان کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

نیز یاد رکھنا چاہیے کہ ان آیات میں محض ستر کا مسئلہ بیان ہوا ہے یعنی اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اپنے گھر کے اندر ہو یا باہر، عورت کو کس حصہ بدن کا کس کے سامنے کن حالات میں کھلا رکھنا چاہیے، باقی مسئلہ حجاب یعنی شریعت میں اس کو کن حالات میں گھر سے باہر نکلنے اور سیر وسیاحت کرنے کیا اجازت دی یہاں مذکور میں اس کی کچھ تفصیل سورۂ احزاب میں آ جائے گی ان شاء اللہ اور ہم نے فتنے کا خوف ہونے کی جو شرط بڑھائی، وہ دوسرے دلائل اور قوائد شریعہ سے ماخوذ ہیں جو ادنیٰ تعامل اور مراجعت نصوص سے دریافت ہو سکتی ہے۔

وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ (اپنی اوڑھنیاں اپنے گریبانوں پر ڈالے رکھیں) بدن کی خلقی نمائش میں سب سے زیادہ نمایاں چیز سینے کا ابھار ہے، اس لئے اس کی مزید تستر اور چھپانے کی خاص طور سے تاکید فرمائی، اور جاہلیت کی رسم کو مٹانے کی صورت بھی بتلا دی، دور جاہلیت میں عورتیں اوڑھنی سر پر ڈال کر اس کے دونوں پلے پشت پر لٹکاتی تھیں، اس طرح سینہ کی ہیئت نمایاں رہتی تھی، یہ گویا حسن کا مظاہرہ تھا، قرآن کریم نے بتلا دیا کہ اوڑھنی کو سر پر سے لاکر گریبان پر میں ڈالنا چاہیے، تاکہ کان گردن اور سینہ پوری طرح مستور رہے۔''

''ولا یضربن بارجلھن لیعلم مایخفین من زینتھن'' (اپنے پاؤں اس طرح زمین پر مار کر نہ چلیں کہ ان کی چھپی ہوئی زینت وزیبائش دوسروں کو معلوم ہو جائے) یعنی چال ڈھال ایسی نہ ہونی چاہیے کہ زیور وغیرہ کی وجہ سے اجنبی مردوں کو اس طرف میلان توجہ ہو، بسا اوقات اس قسم کی آواز، صورت دیکھنے سے بھی زیادہ نفسانی جذبات کے لئے محرک ہو جاتی ہے۔ (فوائد علامہ عثمانیؒ سورۂ نور)

آیات سورۂ احزاب اور خطاب خاص وعام

اوپر سورہ نور کی آیات حجاب کی تشریح ذکر ہوئی اور نساء المومنین کے لئے بہت سے احکام ارشاد ہوئے، اب سورہ احزاب کی آیات مع تشریحات درج کی جاتی ہیں، ابتداء میں روئے سخن ''نساء النبی'' علیہ السلام کی طرف ہے اور گو خطاب خاص ہے مگر حکم عام ہے، اس کے بعد ازواج وبنات النبی علیہ السلام کے ساتھ نساء المومنین کا ذکر واضح طور سے کیا گیا ہے اور وہ حکم بھی عام ہے۔

''یا نساء النبی لستن کاحد من النساء ان التقیتن'' الآیہ یعنی اگر تقویٰ اور خدا کا ڈر دل میں رکھتی ہو تو غیر مردوں کے ساتھ بات کرتے ہوئے (جس کی ضرورت خصوصیت سے امہات المومنین کو پیش آتی رہتی ہے، یعنی دینی مسائل وغیرہ بتلانے کیلئے) نرم اور دلکش لہجہ میں بات کرو، بلاشبہ عورت کی آواز میں قدرت نے طبعی طور پر ایک نرمی ونزاکت (اور کشش) رکھی ہے لہٰذا پاکباز عورتوں کی یہ شان ہونی چاہیے کہ حتی المقدور غیر مردوں سے بات کرنے میں بہ تکلف ایسا لب ولہجہ اختیار کریں، جس میں خشونت اور روکھا پن ہو، تاکہ کسی بد باطن کے قلبی میلان کو اپنی طرف جذب نہ کرے، امہات المومنین کو اپنے بلند مقام اور مرتبے کے لحاظ سے اور بھی زیادہ احتیاط لازم ہے، تاکہ

---

[1] قاضی عیاض نے حدیث نظر فجاءۃ کے تحت لکھا کہ اگر عورت کسی مجبوری وغیرہ سے راستوں پر بغیر منہ چھپائے گزرے تب بھی مردوں کو اس کی طرف دیکھنا جائز نہیں بجز کسی شرعی ضرورت کے مثلاً شہادت، معالجہ، معاملہ بیع وشراء وغیرہ اور وہ بھی صرف بقدر ضرورت جائز ہوگا زیادہ نہیں۔ (نووی شرح مسلم ج ۲ ص ۲۱۲)

کوئی بیمار اور روگی دل آدمی بالکل ہی اپنی عاقبت نہ تباہ کر بیٹھے۔

" **وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولی الآیه** (اپنے گھروں میں گڑی بیٹھی رہواور اپنی زیبائش کا مظاہرہ نہ کرتی پھرو، جس طرح پہلے جاہلیت کے زمانے میں دستور تھا، نماز پابندی کے ساتھ پڑھتی رہواور زکوۃ کی ادائیگی بروقت کرتی رہو، خدا اور رسول اللہ ﷺ کی مکمل اطاعت ضروری سمجھو، حق تعالیٰ چاہتا ہے کہ تمہاری ساری برائی اور گندگی کو دور کردے اور تمہیں ہر بداخلاقی سے پاک اور صاف ستھرا کردے۔

علامہ عثمانی نے فرمایا: یعنی اسلام سے پہلے جاہلیت میں عورتیں بے پردہ پھرتیں اور اپنے بدن ولباس کی زیبائش وزینت کا علانیہ مظاہرہ کرتی تھیں، اس بداخلاقی وبے حیائی کی روش کو مقدس اسلام کیسے برداشت کرسکتا تھا، اس نے عورتوں کو حکم دیا کہ گھروں میں ٹھہریں، زمانہ جاہلیت کی طرح باہر نکل کر حسن وجمال کی زیبائش نہ کرتی پھریں، ظاہر ہے کہ امہات المومنین کا فرض اس معاملہ میں بھی اوروں سے زیادہ اور موکد تھا (اس لحاظ سے ان کو خاص طور سے مخاطب کیا گیا)

احیاناً کسی شرعی یا طبعی ضرورت کی بناء پر بدون زیب وزینت کے مبتذل اور ناقابل التفات لباس میں باہر نکلنا ضرور جائز ہے، بشرطیکہ کسی خاص ماحول کے سبب فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، یہی عام حکم ہے، اور خاص ازواج مطہرات کے حق میں بھی اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ متعدد واقعات سے اس طرح نکلنے کا ثبوت ملتا ہے۔

تاہم شارع کے ارشادات سے یہ بلاشبہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پسند اسی کو کرتے ہیں کہ ایک مسلمان عورت ہر حال میں اپنے گھر کی زینت ہے اور باہر نکل کر شیطان کو تانک جھانک کا موقع نہ دے۔"

(تنبیہ) جو احکام ان آیات میں بیان کئے گئے ہیں، وہ تمام مسلمان عورتوں کے لئے ہیں، ازواج مطہرات کے حق میں چونکہ ان کا تاکد واہتمام زائد تھا، اس لئے لفظوں میں خصوصیت کے ساتھ مخاطب ان کو بنایا گیا۔

یاایها الذین آمنوالاتدخلو ابیوت النبی الآیه حضرت شاہ عبدالقادر صاحب نے لکھا کہ اس آیت میں حکم ہوا "پردہ" کا مرد حضرت کی ازواج مطہرات کے سامنے نہ جائیں کوئی چیز مانگنی ہوتو وہ بھی پردے کے پیچھے سے مانگیں، اس میں جانبین کے دل صاف اور ستھرے رہتے ہیں اور شیطانی وسواس کا استیصال ہوجاتا ہے"

لا جناح علیهن فی آبائهن و لا ابنائهن الآیه اوپر کی آیت میں ازواج مطہرات کے سامنے مردوں کے جانے کی ممانعت ہوئی تھی، اب بتلایا کہ محارم کا سامنے جانا منع نہیں، اور اس بارے میں جو حکم عام مستورات کا سورۂ نور میں گزر چکا ہے وہ ازواج مطہرات کا ہے

" **واتقین الله**" یعنی اوپر کے جتنے احکام بیان ہوئے، اور جو استثناء کیا گیا، ان سب کا پوری طرح لحاظ رکھو، ذرا بھی گڑبڑ نہ ہونے پائے، ظاہر وباطن میں حدود الہیہ ملحوظ رہنی چاہیے، اللہ تعالیٰ سے تمہارا کوئی حال چھپا ہوا نہیں۔ **یعلم خائنة الاعین وما تخفی الصدور** (وہ آنکھوں کی چوری اور دلوں کے بھید تک جانتا ہے)

یاایها النبی قل لا زواجک وبناتک ونساء المؤمنین الآیه: سورۂ نور میں دوپٹہ کو صحیح طریقہ پر اوڑھنے کا حکم ہوا تھا، تاکہ اجنبی مردوں کے سامنے حسن وزیبائش کی نمائش نہ ہو، یہاں سب کے لئے پھر عام حکم یہ ہوا کہ باہر نکلنے کی ضرورت پیش آجائے تو بڑی

چادریں استعمال کریں، صرف دوپٹہ کافی نہیں ہے، وہ حکم ابتدائی تھا اور اب بھی گھروں کے اندر کے لئے ہے۔
حضرت علامہ عثمانی نے فرمایا: روایت میں ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے پر مسلمان عورتیں سارا بدن اور چہرہ چھپا کر اس طرح نکلتیں تھیں کہ صرف ایک آنکھ دیکھنے کے لئے کھلی رہتی تھی (یہ صورت چادروں کے استعمال کے زمانہ میں تھی، جالی دار برقعہ کی ایجاد نے دونوں آنکھیں کھولنے کی سہولت دیدی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ فتنہ کے وقت عورت کو اپنا چہرہ بھی چھپالینا چاہیے۔ (فوائد عثمانی سورۂ احزاب)

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

فرمایا: جلباب اس چادر کو کہتے ہیں جو سارے بدن کو چھپالے، خمار یعنی دوپٹہ یا اوڑھنی تو عام حالت اور ہر وقت کے استعمال کے لئے ہے اور جب گھر سے نکلنے کی ضرورت پیش آئے تو جلباب کی ضرورت ہے، پھر فرمایا کہ وجہ وکفین کے کھولنے کا جواز ہمارے مذہب میں ضرور ہے، مگر جب ہی کہ فتنہ سے امن ہو، اسی لئے متاخرین نے ہم لوگوں کے احوال اور کریکٹر) خراب ہوجانے کی وجہ سے وجہ وکفین کا چھپانا بھی ضروری قرار دیدیا ہے۔ دوسرے یہ کہ میرے نزدیک **ولا یبدین زینتھن** میں راجح یہی ہے کہ زینت سے مراد خلقی زیبائش نہیں بلکہ لباس و زیور وغیرہ سے حاصل کردہ زینت ہے، کیونکہ عرف میں اسی کو زینت کہتے ہیں، خلقی زیبائش کو نہیں کہتے۔
پھر **الا ماظھر منھا** میں استثناء اس کا ہے کہ زینت مکتسبہ ...... کو چھپانے کی کوشش اور نمائش نہ کرنے کے باوجود جو اوپر کے کپڑوں یا زیور وغیرہ کا کچھ حصہ بے ارادہ کسی محرم وغیرہ کے سامنے کھل جائے تو وہ معاف ہے اور میرے نزدیک " **ولا یضربن بارجلھن لیعلم مایخفین من زینتھن**"، میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، یعنی تاکہ زینت مکتسبہ دوسروں پر ظاہر نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

حجاب کی شدت کے لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اصرار

حجاب شرعی کے بارے میں بنیادی ہدایات آیات قرآن مجید کی روشنی میں ذکر ہوئیں، اور ہم نے حضرت شاہ صاحب کے ارشادات کی روشنی میں وہ سب آیات ترتیب کے ساتھ پیش کردیں ہیں، حدیث الباب میں حضرت عمرؓ کی گزارش "احجب نساءک" مذکور ہے، یعنی حضرت عمرؓ حضور اکرم ﷺ کی خدمت اقدس میں برابر گزارش کیا کرتے تھے کہ یا رسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ اپنی بیویوں کو حجاب میں رکھئے! آگے ذکر ہے کہ حضور اکرم ﷺ ان کی بات نہیں مانتے تھے، جس کی کئی وجوہات ہوسکتی ہیں، یا تو وحی کے انتظار میں یہ تو اصولی بات ہے کیونکہ آپ کوئی فیصلہ بھی وحی الٰہی کے بغیر نہیں کرتے تھے اور وحی الٰہی آجانے کے بعد بہرصورت اپنی ذاتی رائے ورجحان کو نظر انداز فرمادیتے تھے۔
یہاں بھی کچھ ایسی ہی صورت ہوئی کہ آپ ﷺ رحمت دو عالم تھے اور خاص طور سے تو مومنین اور مومنات کے معاملہ میں تو رؤف و رحیم تھے، یعنی آپ ﷺ کی رافعت ورحمت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی، اس لئے ان کا کسی تنگی و پریشانی میں پڑ جانا گوارا نہ فرماتے تھے، اب ایک طرف حضرت عمرؓ ایسا جلیل القدر صحابی اور اس کا بار بار کا اصرار ہے جس کی رائے کے مطابق کتنی ہی واقعات میں وحی اتری ہے، اور ایک بار تو حضور اکرم ﷺ نے یہاں تک ارشاد فرمادیا کہ اگر ہم سب اپنی ہی رائے پر قائم رہتے تو خدا کا سخت عذاب آجاتا، اور سوائے عمرؓ کے کوئی اس عذاب سے نہ بچتا، کیونکہ صرف ان ہی کی رائے وحی وحکم خداوندی کے موافق تھی، یہ واقعہ ساری بدر کا ہے، اور سورہ انفال کے آخر میں مذکور ہے۔
دوسری طرف حضور اکرم ﷺ سوچتے تھے کہ حجاب میں اتنی سختی کہ عورتوں کا گھروں سے نکلنا ممنوع ہوجائے عام طور سے تکلیف دہ ہو

گی۔، پھر آپ علیہ السلام کے زمانے میں زیادہ خرابی اور بداخلاقی کا اندیشہ بھی نہ تھا، اس لئے جب بعض صحابہ نے بطور احتیاط عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکا تو آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ''اللہ کی بندیوں کو مسجد میں جانے سے مت روکو، گو آپ علیہ السلام نے بھی ترغیب ضرور دی، کہ عورت کی نماز گھر میں زیادہ افضل ہے بہ نسبت مسجد کے، مگر ممانعت نہیں فرمائی، چنانچہ حضرت عائشہؓ بعد کو فرمایا کرتی تھیں کہ اگر حضور اکرم علیہ السلام ان خرابیوں اور بداخلاقیوں کو دیکھ لیتے جواب عام ہوگئیں ہیں تو ضرور ممانعت بھی فرمادیتے،

چنانچہ شریعت کا اب بھی اصل مسئلہ وہی ہے، جو حضور علیہ السلام طے فرما کر تشریف لے گئے، قطعی ممانعت وحرمت اب بھی نہیں ہے، لیکن شریعت ہی کے اصول وقواعد کے تحت برائیوں، فتنوں اور خرابیوں کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس امر کی بھی کراہت بڑھتی جائے گی، اور یہ بقول حضرت شاہ صاحب مجتہدین کا منصب ہے کہ احکام کے مراتب قائم کریں، چنانچہ ہر زمانے کے حاذق علماء، اس قسم کے غیر منصوص مسائل میں اصول فقہاء ومجتہدین کے تحت وقت وحالات کے مناسب فتاوی جاری کرتے ہیں۔

عورتوں کے بارے میں غیرت وحمیت کا تقاضہ

یہ بات آگے بحث ونظر میں آئے گی کہ حضرت عمرؓ کی رائے مذکور کے مطابق شریعت کا فیصلہ ہوا یا نہیں، لیکن حضرت عمرؓ کے ایک خاص نقطہ نظر کو یہاں اور ذکر کرنا ہے کہ بقول علامہ محقق عینی ودیگر شارحین حدیث حضرت عمرؓ شدید الغیرت تھے اور خصوصیت سے امہات المومنین کے بارے میں، اور اسی لئے وہ حضور اکرم علیہ السلام کی خدمت میں بار بار احجب نسائک عرض کرتے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی شرافت وعزت عفت وعصمت کا معیار جتنا زیادہ بلند ہوگا اسی قدر ان کے بارے میں غیرت وحمیت کے تقاضے بھی زیادہ ہوں گے اور آج کل عورتوں کو حجاب اور پردہ کی حدود سے باہر کرنے کی سعی کرنے والے ان کے بارے میں حمیت و غیرت کے تقاضوں سے محروم ہیں۔

حجاب کے تدریجی احکام

حجاب شرعی اور پردہ کے احکام تدریجی طور سے اترے ہیں پہلے ستر وجوہ کہ اجنبی مردوں کے سامنے چہرہ کھول کر آنے کی ممانعت ہوئی پھر ستر لباس کے چادروں میں تستر ہوا پھر ستر بیوت کہ گھروں سے نکلنے کی بے ضرورت ممانعت ہوگئی یہ سب سے آخر میں اور اکثر محدثین کی تحقیق کے مطابق ۵ھ میں ہوئی جب کہ ام المومنین حضرت زینب بنت جحش کے ولیمہ کا مشہور واقعہ پیش آیا ہے اور اسی کو حضرت عمر شروع سے چاہتے تھے یہ ترتیب احکام حافظ عینی نے اختیار کی ہے عمدۃ القاری ص۱۲/۷)

شارح بخاری حضرت شیخ الاسلام کے نزدیک ترتیب اس طرح ہے کہ (۱) حجاب وتستر باللیالی (۲) حجاب وتستر بالثیاب (۳) حجاب وتستر بالبیوت اسی طرح اور اقوال ہیں واللہ اعلم۔

بحث ونظر

اہم اشکال واعتراض

حدیث الباب میں دو بڑے اشکال ہیں پہلا اشکال تو یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے (حضرت ام المومنین سودۃ نزول حجاب سے

قبل باہر جارہی تھیں کہ حضرت عمر نے ان کو ٹوکا کیونکہ راوی نے آخر حدیث میں ''فانزل اللہ الحجاب'' کو ذکر کیا ہے لیکن اسی متن وسند سے امام بخاری باب التفسیر ج ۲ ص ۷۰۷ میں حدیث ذکر کریں گے جس میں ہے کہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نزول حجاب کے بعد نکلیں تھیں اور انہیں ٹوکا گیا وہاں آخر میں ''فانزل اللہ الحجاب'' بھی نہیں ہے

حافظ ابن کثیر کا جواب

حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر ج ۳ ص ۵۰۵ میں اس اشکال کو ذکر کیا ہے مگر جواب کچھ نہیں دیا البتہ مشہور روایت بعد حجاب والی کو قرار دیا ہے اور شاید یہی ان کے نزدیک جواب ہوگا۔

کرمانی وحافظ کا جواب

حافظ ابن حجر نے فتح الباری کتاب التفسیر ج ۸ ص ۳۷۶ میں کرمانی[1] کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ حضرت سودہ باہر نکلنے اور حضرت عمر کے ٹوکنے کا واقعہ شاید دو مرتبہ پیش آیا ہوگا لہٰذا دونوں روایات اپنی اپنی جگہ درست ہیں پھر حافظ نے اپنی طرف سے یہ جواب لکھا کہ حجاب اول اور حجاب ثانی الگ الگ ہیں حضرت عمرؓ کے دل میں چونکہ بہت بڑا داعیہ اس امر کا تھا کہ اجنبی لوگ ازواج مطہرات کو نہ دیکھیں اور اسی لیے حضور ﷺ کی خدمت میں بار بار احجب نساءک عرض کرتے تھے تو ان کی رائے کے موافق آیت حجاب نازل ہوگئی مگر وہ پھر بھی مصر رہے اور حجاب شخصی کی درخواست کرتے رہے کہ تستر کے ساتھ باہر نہ نکلیں تو وہ بات ان کی قبول نہ ہوئی اور ازواج مطہرات کو ضرورت کے وقت نکلنے کی اجازت باقی رہی حافظ نے یہی جواب فتح الباری ج ۱ ص ۲۷ میں لکھ کر فرمایا کہ یہ اظہر الاحتمالین ہے۔

حفظ عینی کا نقد اور جواب

آپ نے پہلے تو حافظ کے جواب پر نقد کیا کہ مذکورہ احتمال وجواب اظہر نہیں بلکہ اظہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ میں ستر شخصی ہی کی رائے پیش کی تھی (یعنی انکے واقعہ میں دو احتمال تھے ہی نہیں خواہ واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا ہو یا دو مرتبہ کیونکہ ستر وجہ الاحجاب تو پہلے ہی سے حاصل تھا) پھر حافظ عینی نے حجاب کی تین اقسام ترتیب وار لکھیں جن کی تفصیل اوپر آچکی ہے

(عمدۃ القاری ج ۱ ص ۶۷۲)

شیخ الاسلام کا جواب

آپ نے حاشیہ تیسیر القاری شرح بخاری میں لکھا حضرت سودہ رضی اللہ عنہا حکم حجاب اول کے بعد نکلی تھیں یعنی راتوں کی تاریکی میں مستور ہوکر گھروں سے نکلنے کا حکم سب سے پہلے تھا اسکے بعد دوسرا حکم حجاب وتستر بالثیاب کا آیا قال تعالیٰ یدنین علیھن من جلا بیبھن لیکن اس طرح نکلنے سے عورتیں پہچانی جاتی تھیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو پہچان کر ٹوک دیا آپ چاہتے تھے کہ حجاب کلی کا آحکم آجائے کہ قضائے حاجت کے لیے بھی باہر نہ نکلیں چنانچہ اس کے بعد مشہور آیت حجاب لا تدخلوا بیوت النبی نازل ہو

---

[1] اس موقع پر کرمانی کے قول سے پہلے حافظ نے جو ریمارک وقد تقدم فی کتاب الطھارہ من طریق الخ کیا ہے اس میں نقل وکتابت کی غلطی یا بقول حضرت شاہ صاحب سبقت قلم ہوگئی ہے جس سے مطلب خبط ہوگیا ہے لامع الدراری ج ۱ ص ۲۷ میں بھی اسی طرح غلط نقل ہوکر چھپ گئی ہے صحیح عبارت یوں ہونی چاہئے ومن طریق الزھری عن عروۃ عن عائشہ ما یخالف ظاھرہ، روایۃ ھشام ھذہ عن ابیہ عن عائشہ، واللہ اعلم

گئی یہ تیسرا حجاب تھا اور لوگوں نے گھروں میں بیت الخلاء بنالئے تاکہ عورتوں کو گھروں سے باہر نہ جانا پڑے، پھر یہ ضروری نہیں کہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کے بعد مستقلاً ہی آیت حجاب مذکورہ کا نزول مانا جائے، لہٰذا اس امر میں کوئی اشکال نہیں کہ رائے جمہور وائمہ روایات کے مطابق آیت مذکورہ کا نزول حضرت زینب رضی اللہ عنہا ہی کے واقعہ میں ہوا اور ہوسکتا ہے کہ حضرت زینبؓ کا واقعہ بھی حضرت سودہؓ کے واقعہ کے بعد ہی ہوا ہو۔

حضرت گنگوہی کا جواب

آپ کی رائے حسب تنقیح حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم یہ ہے کہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ حجاب معروف کے بعد پیش آیا یعنی آیت **لا تدخلوا بیوت النبی** کے بعد جو کہ راجح قول پر کہ ۵ھ میں نازل ہوئی ہے، دوسرا حجاب جس کی خواہش وتمنا حضرت عمرؓ کو تھی وہ گھروں سے نکلنے کا حکم ممانعت تھا اور وہی حدیث الباب کے آخری جملہ ''**فانزل اللہ الحجاب**'' کا بھی مصداق ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت ظلہم نے اس کے بعد یہ بھی لکھا کہ میرے نزدیک بعید نہیں کہ اس سے مراد آیت **وقرن فی بیوتکن** ہو اس کا نزول حجاب سابق سے ایک زمانے کے بعد ہوا ہے، یعنی آیت تخییر کے ساتھ)۹ھ میں، پھر چونکہ اس آیت میں گھروں کے اندر قرار پکڑنے کا مطلق حکم ہوا تھا، اس لئے یہ بات بھی ٹھیک بیٹھتی ہے کہ اگلی حدیث میں حضور اکرم ﷺ نے بوقت ضرورت نکلنے کی اجازت بھی ارشاد فرمائی اور اسی کی طرف حضرت گنگوہیؒ نے اشارہ فرمایا کہ قرار فی البیوت ہی ان کے لئے مستحب قرار پا گیا، اگرچہ وقت ضرورت کے لئے نکلنے کا جواز بھی باقی رہا (لامع الدراری ص ۲۷ ج ۱)

اس کے علاوہ حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی مطبوعہ تقریر درس بخاری شریف مرتبہ حضرت اقدس مرشدنا الشیخ حسین علی، صاحبؒ کے ص ۱۵ سے دوسری تحقیق دریافت ہوتی ہے، حضرت عمرؓ کا مقصد ''**احجب نساءک**'' سے یہ تھا کہ امہات المومنین کو قضائے حاجت کے لئے بھی باہر جانے سے روک دیجئے، ان کو حرص تھی کہ اس خروج کے بارے میں بھی حکم حجاب نازل ہو جائے، پس حجاب کا حکم تو جو پہلے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے واقعہ میں آچکا تھا وہ ہی رہا، اس سے کوئی زیادتی نہیں ہوئی اور یہ جو کہتے ہیں کہ حجاب شخصی بھی امہات المومنین پر واجب تھا اس حدیث کے خلاف ہے، دوسرے یہ بھی ثابت ہے کہ امہات المومنین بیت اللہ کا طواف صرف کپڑوں میں تستر کے ساتھ کیا کرتی تھیں (اگر شخصی حجاب ضروری ہوتا تو ان کے لئے مطاف کو خالی کرایا جاتا)

ہمارے نزدیک یہ توجیہ بھی بہت معقول ہے اور حضرت شاہ صاحب کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے جو آگے ذکر ہوتی ہے والعلم عند اللہ تعالےٰ۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

فرمایا: حافظ ابن حجر کے جواب میں کہ حضرت سودہؓ کا واقعہ حجاب اول ستر وجوہ کے بعد کا ہے اور حجاب اشخاص سے قبل کا) یہ اشکال ہے کہ حدیث الباب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ حکم حجاب میں سختی وتنگی چاہتے تھے لہٰذا راوی حدیث کا آخر حدیث میں **فانزل اللہ الحجاب** کہنا بتلاتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ چاہتے تھے سختی آئی، کیونکہ وہ خود بھی فرمایا کرتے تھے کہ حجاب کے بارے میں حق تعالیٰ نے میری موافقت فرمائی ہے، حالانکہ یہاں اس کے برخلاف توسیع ونرمی آئی ہے اس روایت کے بعد متصلاً دوسری روایت میں ہے کہ حضرت نے وحی کے ذریعہ ضرورت کے وقت نکلنے کی اجازت کا حکم سنایا، غرض حافظ کی توجیہ مذکور پر نہ راوی کا آخری جملہ صحیح بیٹھتا ہے، نہ دونوں روایتوں

میں ربط قائم ہوتا ہےاور نہ حضرت عمرؓ موافقت والی کی بات درست ہوتی ہےاور فانزل الله الحجاب کے بعد کی روایت میں اذن خروج والی روایت لانے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ روایت اسی روایت حجاب کی شرح ہوگی حالانکہ دونوں کا مفاد الگ الگ اس لئے میری رائے یہ ہے کہ یہاں راوی سے واقعہ بیان کرنے میں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہےاور صحیح تر صورت وہی ہے جو باب التفسیر کی روایت میں ہے، یعنی حضرت سودہؓ کے باہر نکلنے کا واقعہ نزول حجاب کے بعد کا ہےاور حضرت عمرؓ جو حجاب شخصی کا حکم چاہتے تھے اس میں ان کی وحی نے موافقت نہیں کی بلکہ صرف ایک حصہ میں کی ہےاور اسی کو وہ اپنی موافقت کے ذیل میں بیان فرمایا کرتے تھے ان کا بھی یہ مقصد نہیں تھا کہ آخر حد تک جیسا چاہتے تھے اس میں موافقت آ گئی ہے۔

پھر یہاں اگلی روایت میں جو اذن خروج کا ذکر ہے وہ آیت سے استفادہ نہیں ہے، بلکہ جہاں تک میں سمجھتا ہوں وہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ آیا ہےاور اسی لئے اس روایت میں نزول آیت کا کوئی ذکر نہیں ہے، یہاں یہ زکریا والی روایت مختصر ہے لیکن کتاب التفسیر ص ۷۰۷ میں اس طرح ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتیں ہیں: کہ حکم حجاب آ جانے کے بعد ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ رات کے وقت حضرت سودہ قضائے حاجت کیلئے آبادی سے باہر جارہی تھیں، وہ چونکہ بہت قد آور اور بھاری موٹی تھیں اس لئے ان کو جاننے والا دور ہی سے پہچان لیتا تھا، حضرت عمرؓ نے ان کو دیکھا تو دور سے پہچان گئے اور (بلند آواز سے) کہا سودہ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکتیں، دیکھیں! تم کس طرح جاؤ گی؟ یعنی چھپ کر جانا تو بہت مشکل ہے کہ رات کی تاریکی وظلمت میں بھی پہچاننے والے پہچان لیتے ہیں، حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ یہ سنتے ہی حضرت سودہؓ پچھلے پاؤں لوٹ کر گھر آ گئیں، اس وقت رسول اکرم ﷺ میرے گھر میں تشریف رکھتے تھے، شام کا کھانا تناول فرما رہے تھے، دست مبارک میں ایک ہڈی تھی، حضرت سودہ رضی اللہ عنہا اسی حالت میں آ گئیں اور پورا واقعہ اسی طرح خدمت اقدس میں عرض کر دیا کہ میں قضائے حاجت کے لئے جارہی تھی، عمر ملے اور اس اس طرح کہا، میں واپس آ گئی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اسی وقت اسی حالت میں حضور اکرم ﷺ پر وحی کا نزول ہوا، پھر اس کے اثرات ختم ہوئے، وہ ہڈی بدستور دست مبارک میں رہی، اس کو آپ ﷺ نے دست خوان پر بھی نہیں رکھا، پھر فرمایا'' تمہارے حق تعالیٰ نے اجازت دے دی ہے کہ ضرورت کے لئے نکل سکتی ہو''

روایت مذکورہ میں تصریح یہ ہے کہ یہ واقعہ نزول حجاب کے بعد کا ہےاور اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ اذن خروج ''وحی متلو'' سے ہوا ہے اسی لئے یہی سر جحان ہوتا ہے کہ وہ وحی غیر متلو تھی، لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہےاور قول راوی فانزل الله الحجاب میں بھی کوئی قابل گرفت بات نہ رہی، کیونکہ حقیقت میں وہ بات ابتداء میں کہنی تھی، جس کو آخر میں کہہ دیا، (اس کو ہم نے حضرت گنگوہیؒ کے جواب کے ذیل میں اشارہ کیا تھا کہ حضرت اقدس مولانا حسین علی صاحبؒ نے جو توجیہ نقل فرمائی ہے وہ حضرت شاہ صاحب کے جواب کی وجہ سے بھی مطابق ہوتی ہے، اسی لئے وہ توجیہ زیادہ قوی بھی معلوم ہوتی ہے، اگرچہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم العالی نے حضرت والد صاحب کی نقل کو زیادہ راجح فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

نیز اگلی روایت کے قول و اذن لکن الخ کا ربط بھی حدیث الباب سے ہوگیا، کیونکہ اذن مذکور کا تعلق آیت حجاب کے ساتھ شرح یا استنباء وغیرہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق مستقل وحی مگر بظاہر غیر متلو سے ہے۔

آخر میں حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جس کی نظر راویوں کے تصرفات پر ہوگی وہ ہمارے جواب وتوجیہ مذکور کو کسی طرح مستبعد

۱؎ مسلم شریف کی روایت میں اس طرح ہے فناداها عمر الا تدعر فناک یا سودة احرصا علی ان ینزل الحجاب تلت عائشة '' فانزل الحجاب''، (مسلم مع نووی ص ۲۱۵)

نہیں سمجھے گا، البتہ جس کے پاس صرف علم ہوگا اور ان امور کا تجربہ ومزاولت نہ ہوگی، وہ ضرور اس کو عجیب سی بات خیال کرے گا

دوسرا اشکال: مشہور آیت حجاب **لا تدخلوا بیوت النبی** کا شان نزول کیا ہے؟ یہاں کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ کا قصہ ہے اور بخاری کتاب التفسیر میں جو روایت آئے گی اس سے معلوم ہوگا کہ حضرت زینب بنت جحشؓ کے ولیمہ کا واقعہ ہے، پھر صحیح کیا ہے؟

حافظ کا جواب: فرمایا اس قسم کے کئی واقعات پیش آئے ہیں، جو سب ایک دوسرے جیسے ہیں، آخر میں حضرت زینب والا واقعہ ہوا تو اسی میں آیت حجاب اتری، مگر چونکہ وہ سب واقعات متقارب تھے، اس لئے سبب نزول کو کبھی کسی واقعہ کی طرف اور کبھی کسی دوسرے قصہ کی طرف منسوب کردیا گیا۔

حضرت شاہ صاحب کا جواب: فرمایا: مجھے احادیث کے الفاظ سے ایسا متبادر ہوتا ہے کہ آیت حجاب کا نزول کسی ایک کے واقعہ میں نہیں ہے بلکہ دونوں کے واقعات میں ہوا ہے، پھر یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر ایک قصہ کی آیت بھی الگ الگ ہو کیونکہ خود حافظ ابن حجر نے ایک صریح روایت[1] ایسی بھی ذکر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو آیت قصہ زینب میں اتری تھی، بعینہ وہی آیت قصہ سودہ میں بھی اتری ہے، رضی اللہ عنہما و اسناد ھذہ الروایۃ لا باس بہ

وجہ شہرت آیت حجاب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ شاید آیت'' **لا تدخلوا بیوت النبی** ''اس لئے آیت حجاب سے مشہور ہوئی کہ وہ اس باب میں بطور دعامہ اور بنیادی ستون کے ہے۔ اور باقی سب آیات حجاب اس کی تفاصیل وفروغ ہیں۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے ان کو ایک ترتیب کے ساتھ بیان فرمایا تھا جس کو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

فرمایا بظاہر یہ آیت الحجاب میں نہ حجاب الوجوہ سے تعرض ہے نہ حجاب الاشخص سے بلکہ تیسری بات ہے یعنی ممانعت دخول البیوت، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسی سے بطریق عکس عورتوں کے گھر سے نکل کر مردوں کی طرف آنے کی بھی ممانعت نکلتی ہے، صرف حوائج کی صورتیں مستثنیٰ ہیں، چونکہ مورد ومحل خاص تھا (یعنی اس وقت حضور اکرم ﷺ کی وجہ سے مرد ہی آپ کے گھروں میں آتے جاتے تھے) اس لئے وہی عنوان میں ظاہر ہوا (اور مردوں کو حکم ہوگیا کہ بغیر اذن اور پردہ کرائے ہوئے گھروں میں نہ جائیں) اس کی وجہ سے عموم حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لہٰذا عورتوں کا اپنے گھروں سے نکل کر مردوں کے پاس آنا جانا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگیا۔

امہات المومنین کا حجاب شخصی

قاضی عیاض کی رائے یہ ہے کہ ازواج مطہرات کے لئے آخر میں حجاب شخصی ہی واجب ہوگیا تھا، جیسا کہ حضرت عمرؓ ان کے لئے چاہتے تھے، انہوں نے لکھا، حجاب کلی کی فرضیت ازواج مطہرات کے ساتھ خاص تھی یعنی وہ وجہ وکفین بھی کسی اجنبی کے سامنے شہادت وغیرہ ضرورت کے وقت بھی نہ کھول سکتیں تھیں، اور نہ وہ اپنے جسم کو بحالت تستر ظاہر کرسکتی تھیں بجز اس کے کہ قضائے حاجت کے لئے ان کو نکلنا پڑے، **قال تعالیٰ و اذا سالتموھن متاعا فاسئلوھن من وراء حجاب،** اسی لئے جب وہ (تعلیم مسائل وغیرہ کے لئے بیٹھتی تھیں تو پردہ کے پیچھے ہوتیں تھیں اور نکلتی تھیں تو اپنے جسم محجوب ومستور کراتی تھیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے انتقال پر حضرت حفصہ نے کیا (موطأ) یا

---

[1] غالباً اس سے مراد ص ۷۶ اج ۱ قولہ **فانزل اللہ الحجاب** کے بعد کی یہ عبارت ہے کہ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں طریق زبیدی عن ابن شہاب سے یہ عبارت زیادہ کی ہے **فانزل اللہ الحجاب " یایھا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الایہ"** گویا یہاں صراحت ہوگئی کہ یہی آیت حضرت سودہؓ کے قصہ میں بھی اتری ہے (فتح الباری) یہ روایت محقق حافظ عینی نے بھی نقل کی ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۱۳۷ ج ۱)

جب حضرت زینب بنت جحشؓ کی وفات ہوئی تو ان کی نعش پر قبہ نما چیز کی گئی تا کہ جسم ظاہر نہ ہو (فتح الباری ص ۳۷۵ ج ۸ ونووی شرح مسلم ص ۲۱۵ ج ۲) عمدۃ القاری ص ۱۲۷ ج ۱ میں یہ عبارت نقل ہوئی ہے مگر غلط چھپ گئی ہے۔ فتنبہ لہ

حافظ ابن حجر کا نقد

قاضی عیاض کی مذکورہ بالا رائے لکھ کر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ان کی اس رائے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ازواج مطہرات نے حضور اکرم ﷺ کے بعد بھی حج کیا ہے اور طواف کیا ہے، لوگ ان سے احادیث سنتے تھے، ان حالات میں صرف ان کے بدن کپڑوں میں مستور ہوتے تھے، اشخاص کو محجوب کرنے کا کوئی سامان نہ تھا، حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد بھی قاضی عیاضؒ کے اس دعوائے فرضیت کے خلاف نقل ہو چکا ہے اور بظاہر تحقیقی بات بھی عدم فرضیت حجاب شخصی ہی کی ہے، گویا جو احکام امت محمدیہ کی عامہ مومنات کے لئے نازل ہوئے وہی ازواج مطہرات کے لئے بھی تھے اور قاضی عیاض نے جو واقعات لکھے ہیں وہ بقول حافظ دلیل فرضیت نہیں بن سکتے ہو سکتا ہے کہ وہ وقتی ضرورت واحتیاط پر مبنی ہوں خصوصاً جب کہ دوسرے واقعات ان کے خلاف اور معارض بھی ہیں۔

حجاب نسواں امت محمدیہ کا طرہ امتیاز ہے

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ج ۳ ص ۵۰۵ میں لکھا کہ اسلام سے پہلے دور جاہلیت میں دستور تھا کہ لوگ بغیر اجازت واطلاع دوسروں کے گھروں میں بے تکلف آتے جاتے تھے یہی صورت ابتداء اسلام میں بھی رہی۔ اور لوگ اسی طرح حضور ﷺ کے گھروں میں بھی جاتے تھے تا آنکہ حق تعالیٰ کو اس امت پر غیرت آئی اس بات کو خلاف ادب وشان امت محمدیہ قرار دے کر اس کی ممانعت فرمادی اور یہ حق تعالیٰ کا اس امت کے لیے خصوصی اکرام واعزاز تھا اسی لیے آنحضرت ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ایاکم والدخول علی النساء یعنی تمہارا امت محمدیہ کے مردوں کا یہ شیوہ نہیں کہ بے حجاب عورتوں کے پاس جاؤ اور ان سے ملا ملا کرو) اس تصریح سے معلوم ہوا کہ حجاب نسواں نہ صرف یہ کہ اسلام کا ایک بہترین اصول معاشرت ہے بلکہ وہ بطور اکرام امت محمدیہ عطیہ خداوندی ہے اور پھر اس عطیہ، اعزاز او اکرام خصوصی سے حضرت عمرؓ زیادہ حصہ ازواج مطہرات کو دلانا چاہتے تھے تو اس کو حق تعالیٰ نے اپنے مزید فضل وکرم سے اس لیے منظور نہ فرمایا کہ وہ اس فضیلت خاصہ کا مستحق امت مرحومہ کی ساری مومن عورتوں کو برابر درجہ کا قرار دے چکے تھے۔

حجاب شرعی کیا ہے!

یہ بات پوری طرح منقح ہو چکی ہے کہ حجاب کلی، حجاب شخصی، حجاب شرعی جز و نہیں ہے نہ وہ شرعاً مامور بہ ہے پھر حجاب شرعی کا رکن اعظم تو تستر بالثیاب ہے کہ سارے بدن کو مردوں کی بدنظری سے محفوظ رکھا جائے بلکہ ظاہری لباس زیور وزینت اور چال ڈھال، بول چال سے بھی خلاف شرع جذبات کی حوصلہ افزائی کرنا جائز نہیں اسی لیے اوپر کی چادر یا برقع بھی جاذب نظر نہ ہونا چاہیے اس کے بعد دوسرا رکن تستر وجوہ ہے کہ چہرہ اور ہاتھ پاؤں بھی بری نظر سے محفوظ رہیں مگر ایسا صرف وہ کر سکتی ہیں جو معاشی اور معاملاتی ضرورتوں کے باعث باہر نکلنے پر مجبور نہ ہوں اور جو مجبور ہیں ان سے شریعت نے باہر نکلنے اور حسب ضرورت چہرہ اور ہاتھ پاؤں کھلے جانے اور کھلے رکھنے پر مواخذہ اٹھالیا ہے یہ تو ان کا حکم ہوا لیکن مردوں پر بدستور اس امر کی پابندی قائم رکھی کہ ایسی عورت کے کھلے چہرے پر نظر پڑ جائے تو خیر ورنہ قصداً وارادۃ سے بری

نظر ڈالنا ابتداءً بھی اور دوسری تیسری نظر وغیرہ بہر صورت ناجائز ہے اور اگر وہ نظر ترقی کر کے زیادہ برائی اور زنا کا پیش خیمہ بن سکتی ہے تو حرمت میں زنا کے قریب پہنچ جاتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حجاب شرعی میں رخنہ اندازی کرنے والے امت محمدیہ کو نہ صرف غلط اور غیر اسلامی طرز معاشرت کی دعوت دیتی ہیں بلکہ وہ اس کو ایسی بڑی فضیلت و خصوصیت سے بھی محروم کرنا چاہتی ہیں۔ جو حق تعالیٰ نے بطور انعام و اکرام خاص اسی کو عطاء کی ہے یہاں چونکہ ہمیں صرف اصولی ابحاث پر اکتفا کرنا ہے اس لیے بے حجابی یا مغربی تہذیب کی نقالی کے مضر نتائج وغیرہ پیش نہیں کر سکے اور وہ اکثر معلوم بھی ہیں۔

حضرت عمر کی خداداد بصیرت

حجاب شرعی کو نافذ کرانے کی بڑی دھن اور عجیب و غریب قسم کی نہ ختم ہونے والی لگن ہمیں حضرت عمر کی سیرت و حالات میں ملتی ہے کبھی وہ براہ راست ازواج مطہرات کو پردہ اور حجاب کی ترغیب دیتے ہیں اور ام المومنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا ان کو جواب دیتی ہیں کہ آپ کو ہمارے معاملہ میں اتنی غیرت و حمیت کی فکر کیوں ہے ہمارے گھروں میں تو وحی الٰہی اترتی ہے یعنی اگر خدا کو یہ بات ایسی ہی پسند اور حد درجہ مرغوب ہوگی جیسی آپ سمجھتے ہیں تو خود حق تعالیٰ ہی اس کا حکم فرمادیں گے گویا حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو یہ یقین تھا۔ کہ جتنی اچھی باتیں ہیں ان کا حکم تو ہمیں ضرور مل کر رہے گا۔ تو پھر اتنے فکر یا جلد بازی کی کیا ضرورت ہے۔ چنانچہ اس واقعہ کے چند روز بعد ہی آیت **و اذا سألتموهن متاعا فاسئلوهن من وراء حجاب** نازل ہوگئی۔ (عمدۃ القاری ص ۱۹/۱۲۱ طبع منیریہ)

ایک واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ ایک روز میں حضور علیہ السلام کے ساتھ حیس کھا رہی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہاں سے گذرے آپ علیہ السلام نے ان کو بلا لیا اور وہ بھی کھانے میں ہمارے ساتھ شریک ہوگئے اتفاق سے ایک دفعہ ان کا ہاتھ میری انگلی سے چھو گیا تو فوراً بولے۔ اف اگر تمہارے بارے میں میری بات مانی جائے تو دل چاہتا ہے کہ تمہیں کوئی نہ دیکھ سکے اس کے بعد حجاب کے احکام نازل ہوگئے۔ (الادب المفرد للبخاری ص ۲/۴۹۶ و فتح الباری ص ۸/۹۷۶ وغیرہ)

خود حضور علیہ السلام کی خدمت میں تو بار بار احجب نساءک کی درخواست کا ذکر حدیث الباب اور دوسری احادیث میں آتا ہے۔ جس پر یہ سوال بھی سامنے آتا ہے کہ ایک چھوٹے کو بڑے کے سامنے نصیحت پیش کرنے کا حق ہے یا نہیں۔

اصاغر کی نصیحت اکابر کو

علامہ نووی نے لکھا شرح مسلم شریف میں ص ۲/۲۱۵ میں لکھا حضرت عمرؓ کے اس فعل سے امر کا استحسان نکلتا ہے کہ اکابر اور اہل فضل کو ان کے مطالح خیر کی طرف توجہ دلا سکتے ہیں اور ان کو خیر خواہی کی بات بہ تکرار بھی کہہ سکتے ہیں محقق عینی نے بھی اس نکتہ کو لکھا اور اس پر یہ اضافہ کیا کہ یقیناً حضور اکرم علیہ السلام بھی یہی جانتے ہوں گے کہ حجاب غیر حجاب سے بہت بہتر ہے مگر آپ علیہ السلام حسب عادت وحی الٰہی کا انتظار فرما رہے تھے۔ کہ اس کے بغیر آپ کوئی فیصلہ یا حکم نہ فرماتے تھے۔

حدیث الباب کے دوسرے فوائد

محقق عینی نے شرح حدیث کے بعد چند فوائد اور تحریر فرمائے ہیں جو قابل ذکر ہیں کسی امر مفید کے بارے میں بحث و گفتگو درست ہے

تا کہ علم میں زیادتی ہو کیونکہ آیت حجاب کا نزول اسی سبب سے ہوا۔

(۲) حضرت عمرؓ کی اس سے خاص فضیلت و منقبت نکلتی ہے کرمانی نے کہا کہ یہ ان تین امور میں سے ہے جن میں نزول قرآن ان کے موافق ہوا میں کہتا ہوں کہ یہ ایک ان میں سے ہے جن میں حضرت رب سبحانہ نے عمرؓ کی موافقت کی پھر حافظ عینی نے سات چیزیں ایسی ہی اور ذکر کیں اور ابن عربی کا قول نقل کیا کہ وہ گیارہ امور بتلایا کرتے تھے۔ پھر ترمذی سے حضرت ابن عمرؓ کا قول لکھا کہ جب بھی لوگوں کے سامنے کوئی مشکل پیش آتی تھی اور اس میں سب اپنی اپنی رائے پیش کرتے تھے تو جو بات عمرؓ کہتے اس کے موافق قرآن مجید کا نزول ہوتا تھا۔

(۳) وقت ضرورت مردوں کو اجازت ہے کہ راستہ پر بھی عورتوں کو مفید بات کہہ سکتے ہیں جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت سودہ سے کہی نصیحت و خیر خواہی کے مواقع پر ذرا ناگواری کے لہجہ میں بات کہی جا سکتی ہے جیسی حضرت عمرؓ نے کہی اور حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو لوٹ کر حضور ﷺ سے شکایت کرنی پڑی سچ یہ ہے حضرت عمرؓ بڑی ہی غیرت والے تھے۔ خصوصا امہات المومنین کے بارے میں (عمدۃ القاری ۱/۷۱۴) **و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و به تمة الجزء الرابع ويليه و الخامس ان شاء الله تعالى**

حضرات اکابر و فضلاء عصر کی رائے میں

(۱) رائے گرامی حضرت علامہ محدث مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی مولف اعلاء السنن شیخ الحدیث جامعہ عربیہ ٹنڈوالہ یار حیدرآباد سندھ پاکستان اردو میں بخاری شریف کی یہ شرح مکمل ہوگئی اور خدا کرے کہ جلد مکمل ہو جائے تو یہ بہت بڑا کارنامہ ہوگا۔ جو مولانا سید احمد رضا صاحب عم فیضہ کے ہاتھوں انجام پائے گا۔ جس کی نظیر اردو زبان میں خدمت حدیث کے لیے اب تک ظہور میں نہیں آئی اس شرح میں امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ کے علوم و معارف کے علاوہ اکابر علماء دیوبند کے علوم بھی شامل ہو گئے ہیں جن کی طرف حضرت امام العصر اپنی درس حدیث میں اشارہ فرمادیا کرتے تھے۔ مجھے امید ہے کہ علماء اور طلباء اس کتاب سے بہت زیادہ منتفع ہوں گے اور مولانا سید احمد رضا صاحب کی مساعی جمیلہ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے ان کو دعاؤں میں ہمیشہ یاد رکھیں گے۔ **جزاه الله تعالى عنا وعن جميع المسلمين خير الجزاء**

اس کتاب انوار الباری کے مطالعہ سے دنیا پر یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ علماء حنفیہ کا علم حدیث کس قدر عالی مقام ہے اور وہ فہم و حدیث میں سب سے آگے ہیں اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حنفیہ تو سب سے زیادہ قیاس پر عمل کرتے ہیں یہ ان کے قصور فہم کی دلیل ہے۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ حنفیہ تو سب سے زیادہ عامل بالحدیث والاثار ہیں کہ حدیث مرسل و ضعیف اور قول صحابی کو بھی قیاس سے مقدم کرتے ہوئے اور ان کے ہوتے ہوئے ہرگز قیاس سے کام نہیں لیتے چنانچہ اپنی کتاب اعلاء السنن میں اسی حقیقت کو بخوبی بندہ نے بھی بخوبی واضح کر دیا ہے اور اس کتاب انوار الباری میں بھی اس پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور انوار الباری میں یہ بھی دکھلایا گیا ہے کہ امام بخاری کے شیخ اور شیوخ الشیوخ میں اکثر حنفی ہیں اور یہ کہ حنفیہ میں بڑے بڑے محدثین ہیں جن کا مقام علم حدیث میں بہت بلند ہے۔ واللہ تعالی اعلم ظفر احمد عثمانی عفا اللہ عنہ ۴ ربیع الاول ۱۳۸۵ھ

(۲) مولانا سعید احمد صاحب اکبرآبادی صدر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے تحریر فرمایا "حقیقت یہ ہے کہ آپ نے علم و فن کی جو خدمت اس طرح انجام دی ہے وہ سب اپنی جگہ پر لیکن حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کے تعلق سے یہ اہم کام سرانجام دے کر ہم حلقہ بگوشان آستانہ انوری پر آپ نے جو عظیم احسان کیا ہے اس سے ہم لوگ کبھی عہدہ برا نہیں ہو سکتے۔ **فجزاكم الله احسن الجزاء عنا و عن سائر تلامذة الاستاذ الجليل رحمة تعالى رحمة واسعه كاملة**

ادھر مولانا یوسف بنوری نے معارف السنن لکھ کر اور ادھر آپ نے انوار الباری مرتب کر کے علوم انوار یہ کی حفاظت اور اس کے نشر و اشاعت کا اتنا بڑا سامان کیا ہے کہ جماعتیں بھی نہیں کرتیں آپ حضرات کے لیے دل سے دعائیں نکلتی ہیں والسلام مع الاکرام

(۳) مولانا قاضی سجاد حسین صاحب صدر مدرس مدرسہ عالیہ فتح پوری نے تحریر فرمایا ''انوار الباری جلد سوم قسط پنجم کے مطالعہ سے فراغت ہو گئی ہر حدیث پر کلام پڑھ کر دل باغ باغ ہو جاتا ہے دست بہ دعا ہوں کہ حق تعالی آپ کے قلم سے اس کی جلد تکمیل کرا دے۔ اگر اس کی تعریب ہو جائے تو بڑا فائدہ ہو۔

(۴) مولانا حکیم محمد یوسف صاحب قاسمی نے تحریر فرمایا ''الحمد للہ کہ عین مایوسی کے عالم میں انوار الباری کے دو دو حصے نظر افروزی ناظرین کے لیے آ گئے۔ اور **ھو الذی ینزل الغیث من بعد ما قنطوا و ینشر رحمتہ** کا نقشہ سامنے آ گیا۔ دل سے دعا نکلی ماشاء اللہ زور قلم زیادہ ہی معلوم ہوا۔ **اللھم زد فزد** مخالفین احناف میں جن چوٹی کے علماء نے اختلافی مسائل میں طبع آزمائیاں فرمائی ہیں ان کا معقول رد ہو رہا ہے۔ اور بہت خوب ہو رہا ہے۔

(۵) مولانا جمال الدین صاحب صدیقی مجددی نے تحریر فرمایا الحمد للہ دونوں جلدیں انوار الباری کی حصہ ششم اور ہفتم پہنچتے ہی مطالعہ میں مشغول ہو گیا اور اللہ تعالیٰ درازی عمر اور صحت کامل کے ساتھ کتب موصوف کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطاء فرمائے۔ اور زاد آخرت بناوے کتاب ہمیشہ زیر مطالعہ ہے اور معلومات میں بے حد اضافہ ہو گیا بے حد ممنون و مشکور ہوں کتاب ہاتھ میں لینے کے بعد چھوڑنے کو طبعیت نہیں چاہتی۔ فوائد مباحثہ عینی ابن حجر اور شاہ صاحب کا موازنہ اور تحقیق بے حد مقبول اور قابل دید ہے۔ اللہ تعالی جزائے خیر عطاء فرمائے اور مقبول بنا دے۔

جب تک کتاب نہیں پہنچتی ہے بس پریشان رہتا ہوں کتاب ہاتھ میں لیتے ہی طبعیت خوش ہو جاتی ہے اللہ تعالی نے جس بڑے کام کے لیے آپ کی ذات گرامی کو منتخب فرمایا ہے وہ اسی کی قدرت اور مہربانی ہے ورنہ یہ کام ہر شخص سے انجام نہیں پا سکتا اللہ تعالی نے آپ کی ذات گرامی کی بدولت شاہ صاحبؒ کے فیوض سے ہم کو بھی فیضیاب کیا۔

(٦) محترم مدیر دار العلوم دیو بند نے تحریر فرمایا کہ مجموعی حیثیت سے میرا تاثر ہے کہ حق تعالی نے آپ کو ایک بڑے کام پر لگا دیا حدیث کی تصنیفی خدمت علماء دیو بند نے کم کی ہے آپ کی یہ محنت اس کمی کو پورا کر رہی ہے۔ حق تعالی اس مہتم بالشان خدمت کو پورا کرا دیں یہ آپ کی زندگی کا بہت بڑا کارنامہ ہوگا۔ اور آخرت میں آپ کے لے بہت بڑا ذخیرہ۔

(۷) مولانا قاسم محمد سیما صاحب نے افریقہ سے تحریر فرمایا کہ جو علماء انوار لباری کا بنظر غائر مطالعہ کر رہے ہیں وہ اس شرح کی مدح سرائی میں رطب اللسان ہیں میں نے بھی اس کا مقدمہ جلد اول سے بالاستعاب مطالعہ شروع کر دیا ہے مجھے آپ کا طرز تحریر بہت ہی پسند ہے۔ آپ کی عبارت نہایت ہی سلیس وشستہ ہے پیچیدہ اور مغلق تراکیب سے بالکل مبرا ہیں اور ساتھ ساتھ مضامین اور مخالفین اور معاندین امام اعظم کے الزامات واعتراضات کی تردید و جواب دہی کے زوردار دلائل واضح و براہین قاطعہ سے مملو۔ **فجزاکم اللہ خیر اجزاء** حالت یہ ہو چکی تھی کہ خود عوام احناف غیر مقلدین کے پروپیگنڈہ سے اس قدر متاثر ہو چلے تھے۔ کہ ڈر ہو رہا تھا کہ حنفیوں کا دورِ عروج اب ختم ہو جائے گا۔ اور غیر مقلدین ہر جگہ مسلط ہو جائیں گے اس ملک میں اب ایسے نوجوان کثرت سے پیدا ہو گئے ہیں جوان پروپیگنڈوں کے شکار بن کر

ائمہ دین کولعنت وملامت سخت سے سخت الفاظ میں کیا کرتے ہیں انوارالباری کے مضامین کی اگر کافی اشاعت ہو جائے اور انگریزی زبان میں بھی اگر ترجمہ ہو جائے تو امید قوی ہے کہ غیر مقلدین کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زور ٹوٹ جائے گا۔ اور حنفیوں کے دلوں میں جو شکوک وشبہات گھر کرتے جارہے تھے وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائینگے۔

(۸) مولانا محمد عمر صاحب تھانویؒ نے مدارس تحریر فرمایا کہ حقیقت ہے یہ کہ آپ کی مبارک تالیف انوارالباری میں نور ہے یہ شفاء لما فی الصدور ہے علوم حقہ اس کے پڑھنے سے نہ صرف یہ کہ حاصل ہوتے ہیں بلکہ تردد چھنٹتا ہے اور تذبذب نہیں رہتا آپ نے فکر ونظر کی پوری صلاحیتوں کو اس میں سمو دینے کی کامیاب سعی فرمائی ہے۔ اس میں شرع وطریق کا پورا عرفان اجاگر ہوتا جارہا ہے آنجناب کے وقار قلم میں توازن اس درجہ ہے کہ ابن حجر ذہبی دار قطنی خود امام بخاری اور ان کے استاد حمیدی آپ کی جرح دیکھتے تو کبیدہ نہ ہوتے امام صاحب سے لوگوں کو خوش کرنے کا ذریعہ اللہ نے آپ کو ذریعہ بنایا۔ آخر اپنے اپنے علم وفضل کی بناء پر اوروں نے بھی حدیثی خدمات انجام دی ہیں مگر کوئی برنے تو وہ جانے آپ کے بارے میں یہ ہے کہ تم سے جہاں میں لاکھ سہی مگر تم کہاں۔ آپ اگر دوسروں کی طرح اپنی جرح کو غیر معتدل بنا دیتے تو دور حاضر کے ابن عبدالبر نہ رہتے۔ هنيا لكم العلم و دوام محاسنكم حضرت تھانوی کی طرح آپ لکھنت ہے کہ کسی پر نکیر اس درجہ کی نہیں جیسے معتاد ہے آپ کے قلم میں وقار اور کافی گیرائی ہے آپ کا تفحص اور جال پر مبصرانہ نقد از خود رفتہ نہ ہونا اور اپنے موضوع ومقصد کے خلاف دوسروں کی سن کر جواب میں حسن نیت دیانت اور روایۃ درایۃ میں فقہی جہت کو علی بصیرۃ قائم رکھنا۔ یہ اللہ نے آپ کو اہلیت کا نشان دیا مبارک ہو۔ آپ کی انوارالباری دور حاضر کی ان شاءاللہ فتح الباری ہوگی آپ کی انوارالباری دور حاضر کا ایک عجوبہ ہے عوام سے نہیں خواص اہل علم بلکہ ارباب تالیف بھی اس کے مشتاق ملیں گے۔ آپ نے انوارالباری کو اہل علم کے گونا گوں محاسن علم وفضل سے ایسی زیب دی ہے اور اتنا بابرکت کر دیا ہے کہ اس تالیف کو بے وضو پڑھنے کی جرات نہیں ہوتی رضی اللہ عنک وارضاک حضرت کشمیری اعظم اللہ ذکرہ کو نہ شیخ الاسلام کسی نے لکھا اور نہ وہ شیخ المشائخ لکھے گئے حالانکہ وہ اعجوبہ روزگار تھے۔ اور علمی عظمت ان کی اتنی ہمہ گیر ہو کر رہی کہ خود ان کے بزرگوں نے ان کو علم وفضل خاص کر حدیث میں اور ان کے علمی بحاث میں قائد تسلیم کیا ان کے علوم وکمالات کے لیے انوارالباری بہترین آئینہ ہے۔

انوار الباری

اردو شرح

صحیح البخاری

تقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی بمنہ و کرمہ تتم الصالحات ، امابعد :

انوارالباری کی ساتویں قسط پیش ہے اور آٹھویں قسط اس وقت زیر تالیف و کتابت ہے، اپنی مختصر بساط و استطاعت پر نظر کرتے ہوئے تو جتنا کام ہوا، وہ بھی زیادہ ہے مگر خدائے بزرگ و برتر کی لامتناہی قدرت، اور عظیم احسانات و انعامات پر نظر کرتے ہوئے آگے کا بہت بڑا کام اور آنے والی طویل منازل بھی دشوار نہیں ہیں۔

احباب کے بکثرت خطوط آتے ہیں کہ اس کام کو تیز رفتاری سے کیا جائے اور بہت سے مخلص بزرگوں کے مایوسانہ خطوط بھی ملتے ہیں کہ نہ معلوم ان کی زندگی میں یہ شرح پوری بھی ہو سکے گی یا نہیں، افسوس ہے کہ راقم الحروف اپنی تالیفی مصروفیت کے باعث ان سب کو تسلی بخش جواب لکھنے سے قاصر ہے اور اتنا ہی عرض کر سکتا ہے کہ محض خدا کے فضل و کرم پر بھروسہ کر کے یہ طویل پروگرام جاری کیا گیا ہے، آگے اس کی مشیت و ارادہ پر منحصر ہے کہ وہ جتنا کام ہم عاجز بندوں سے لیں گے حاضر کر دیں گے اور جو وہ نہ چاہیں گے اس کو ہم تو کیا، دنیا کی بڑی سے بڑی قوت و طاقت بھی انجام نہیں دے سکتی، پھر بقول محترم مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانوی دامت برکاتہم، صحیح بخاری شریف کی تالیف سولہ سال میں پوری ہوئی تھی تو اگر اس عظیم الشان کتاب کی شرح میں بھی اتنی ہی یا زیادہ مدت لگ جائے تو گھبراہٹ یا مایوسی کی بات کیا ہے؟ اس لئے اپنا تو یہ خیال ہے کہ

مصلحت دید من آں است کہ یاراں ہمہ کار   بگذارند و سر طرۂ یارے گیرند

یعنی مشتاقان انوارالباری سب مل کر صرف یہ دعا کرتے رہیں کہ شرح مذکور کا کام زیادہ سے زیادہ تحقیق و عمدگی کے ساتھ ہوتا رہے اور اس کی اشاعت وغیرہ کی مشکلات حل ہوتی رہیں، آگے یہ کہ وہ کب تک پورا ہوگا کیسے ہوگا، کس کو پوری کتاب دیکھنا نصیب ہوگی اور کس کو نہیں، ان سب افکار سے صرف نظر کر لیں، میں اپنے ذاتی قصد و ارادہ کی حد تک صرف اتنا اطمینان دلا سکتا ہوں کہ جب تک اپنی استطاعت میں ہوگا، اس اہم حدیثی خدمت کی تالیف و اشاعت ہی میں مصروف رہوں گا، ان شاء اللہ العزیز آگے وہ جانے اور اس کا کام اس بار چھٹی و ساتویں قسط ایک ساتھ شائع ہو رہی ہیں اور سہ ماہی پروگرام پر بھی پوری طرح عمل نہیں ہو سکا ہے جسکی بڑی وجہ پاکستان سے رقوم کی درآمد کا ممنوع ہونا ہے کاش! دونوں مملکتوں کے تعلقات زیادہ خوشگوار ہو کر وی، پی و منی آرڈر کی سہولتیں اور ریلوے پارسلوں سے تاجران کتب کو کتابیں بھیجنے کی آسانیاں ہو جائیں تو ہمارے کام کی دیر سویر کا مسئلہ بھی بڑی حد تک حل ہو سکتا ہے۔

احباب افریقہ کی توجہات و معاونت سے انوارالباری کے کام کو بڑی مدد ملی ہے امید ہے کہ آئندہ بھی وہ سب حضرات اور دوسرے علم دوست حضرات اس کی سرپرستی فرماتے رہیں گے۔

بعض حضرات کی خواہش ہے کہ غیر مقلدین کے رد کا مواد زیادہ ہونا چاہیے، ان کی خدمت میں گذارش ہے کہ تالیفِ انوارالباری کا مقصد کسی جماعت یا افراد کی تردید و تنقید ہرگز نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ تحقیقِ مسائل کے ضمن میں کسی فرد یا جماعت کی غلطی زیر بحث آ جائے

اوراس بارے میں ہم اپنے و پرائے کی تمیز بھی روانہیں رکھتے' کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ بہرحال غلطی ہے' اپنوں سے صرفِ نظر اور دوسروں کی غلطی کی نشاندہی کسی طرح موزوں ومناسب نہیں۔

علماءِ اہلِ حدیث کی علمی خدمات ہرطرح قابل قدر ہیں، اور ہم ان کی علمی تحقیقات سے بے نیاز بھی نہیں ہیں لیکن جہاں تعصب وہٹ دھرمی کی بات یا ناحق ومغالطہ کی صورت ہوتی ہے' اس پر تنقید ضرور ہوتی ہے اور ہم ایسے مواقع میں نشاندہی بھی کرتے ہیں' آگے صرف تردید برائے تردید ہی کو مقصد وغرض بنالینا' یہ نہ ہمارے اکابر کا طریقہ تھا نہ ہم ہی اس کو پسند کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے خواہش کی ہے کہ انوار الباری میں چاروں مذاہب کو یکساں حیثیت دی جائے اور کسی ایک مذہب کو ترجیح نہ دی جائے ان کی خدمت میں گذارش ہے کہ اس نظر سے دیکھنا اور سوچنا ہی غلط ہے کہ کسی مذہب کی ترجیح اُس مذہب سے تعلق وعقیدت کے سبب سے ہے کیونکہ ہم سب مذاہب اربعہ کو حق وصواب جانتے ہیں' دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک چاروں مذاہب فہم معانی حدیث کی ترجمانی کرتے ہیں اور ہماری نظر صرف اس امر پر مرکوز رہتی ہے کہ کس مسئلہ میں کس مذہب نے اس فرض کو زیادہ خوبی سے ادا کیا ہے اور جب یہ منقح ہو جاتا ہے کہ فلاں مذہب نے اس حق کو زیادہ اچھی طرح ادا کیا ہے' تو اس کی ترجیح کو ہم محدثانہ نقطۂ نظر سے بھی ضروری سمجھتے ہیں' پھر چونکہ امام اعظمؒ نے سب سے پہلے اس وادی میں قدم رکھا' اور محدثین وفقہا کی ایک جماعتِ کثیرہ کے ساتھ برسہابرس تک فہم معانی حدیث کیلئے کدوکاوش اٹھائی' اور ان کو اکابر محدثین وفقہاء نے اعلم بمعانی الحدیث بھی قرار دیا، اس لئے اوّل تو مثلاً حنفی مذہب کی ترجیح صرف اس مذہب کی ترجیح نہیں کہ اکثر وبیشتر مسائل میں ان کے ساتھ دوسرے اہلِ مذاہب بھی ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ یہ ترجیح درحقیقت اس مذہب کی ترجیح نہیں، بلکہ اس فہمِ معانی حدیث کی ترجیح وبرتری کا اظہار ہے، جس کا تعلق براہِ راست احادیث رسول علیہ السلام سے ہے۔

آخر میں تمام حضرات اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ بدستور اپنے مفید واصلاحی مشوروں سے مجھے مستفید فرماتے رہیں' میں اُن سب حضرات کا نہایت ممنون ہوں جو بےتکلف اپنے خیالات سے مطلع فرماتے رہتے ہیں اور اپنا طریقہ یہ ہے ۔

تمتع زہر گوشۂ یافتم! زہر منے خوشۂ یافتم!

واللہ یقول الحق و ھو یھدی السبیل ' و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

والصلوۃ والسلام علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد و آلہ وصحبہ اجمعین .

وانا الاحقر

سیّد احمد رضا عفااللہ عنہ

بجنور ۲۲/رمضان المبارک ۱۳۸۴ھ ۲۶ جنوری ۱۹۶۵ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(۱۴۷) حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا قَالَ ثَنَا اَبُو اُسَامَةَ عَنْ هشام بن عُرْوَةَ عَنْ اَبِيه عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَدْ اُذِنَ لَكُنَّ اَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ قَالَ هشام يَعْنِي الْبَرَازَ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ رسول ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے (اپنی بیویوں سے فرمایا) کہ تمہیں قضاءِ حاجت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت ہے ہشام کہتے ہیں کہ حاجت سے مراد پاخانے کے لئے (باہر جانا) ہے۔

تشریح: یہ حدیث مکمل طور سے باب التفسیر میں آئے گی، اور ہم نے اس کا مضمون حدیثِ سابق کے تحت ذکر کردیا ہے اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ عورتوں کو اپنی روزمرہ کی اور عام ضروریات میں شوہروں یا اولیاء وسرپرستوں کی اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ازواج مطہرات قضائے حاجت کے لئے گھر سے باہر جایا کرتی تھیں اور حضور ﷺ سے اذن طلب کرکے جانے کا ذکر نہیں ہے وحیِ الٰہی سے قبل نہ آپ نے ان کو روکا تھا اور نہ باقاعدہ اجازت ہی مرحمت فرمائی تھی، اسی طرح وہ مملوک مال میں بھی حسبِ ضرورت خود تصرف کرنے کی مجاز ہیں اور ایسے امور میں جب تک کوئی ممانعت ولی وسرپرست وغیرہ کی طرف سے کسی سبب سے نہ ہو جائے، اجازت و جوازِ تصرف ہی سمجھنا چاہیے۔

حافظ عینیؒ نے یہاں داؤدی کا قول نقل کیا کہ قد اذن ان تخرجن الخ سے حجاب البیوت مقصود نہیں کیونکہ وہ دوسری صورت ہے اس سے تو صرف یہ غرض ہے کہ چادروں میں اس طرح مستور ہو کر نکلیں کہ دیکھنے کے لئے صرف آنکھ ظاہر ہو حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ گھروں میں بیت الخلا نہ ہونے کے سبب ہمیں بڑی تکلیف تھی اور باہر جانا پڑتا تھا (عمدۃ القاری ۱۵/۷ ج ۱)

معلوم ہوا کہ ہمارے دین وشریعت میں کسی کے لئے کوئی تنگی ودشواری نہیں ہے بے حجابی کی ہزار خرابیاں مگر ان کی وجہ سے بھی حجاب البیوت یا سترِ شخصی کا حکم نہیں دیدیا گیا، اور ضرورتوں میں باہر نکلنے پر بھی باوجود حضرت عمر ایسے جلیل القدر صحابی رسول کے اصرار کے بھی زیادہ سختی نہیں کی گئی نہ اس کو بالکل ممنوع کیا گیا، اب شریعتِ محمدیہ کا مزاج شناس ہونے کے بعد ہر شخص خود ہی فیصلہ کرسکتا ہے کہ حجابِ شرعی کی اغراض اور اس کے حدود کیا ہیں، مشہور آیت حجاب **لاتدخلوا بیوت النبی** (جس کو حضرت شاہ صاحبؒ بطور دعامہ آیات حجاب بتلایا کرتے تھے) اسکے آخر میں حق تعالیٰ نے جو جملہ ارشاد فرمایا ہے درحقیقت اس کو روح حجاب شرعی کہا جائے تو بجا ہے فرمایا **ذلکم اطہر لقلوبکم و قلوبھن** (یہ ہمارا حجاب والا قانون تم سب مردوں اور سب عورتوں کے لئے قلوب کی پاکیزگی وطہارت کا سبب ہے۔

یہ فیصلہ خود حق تعالیٰ کی طرف سے اور حجاب شرعی کے بارے میں بمنزلہ "حرف آخر" ہے، اس سے زیادہ جامع مانع بات کوئی کیا کہہ سکتا ہے؟ اس سے حجابِ شرعی کی حدود اربعہ صاف طور سے متعین ہوگئیں اور جو صورت بھی قلوب کی پاکیزگی وطہارت پر اثر انداز ہوگی وہ اسلامی شریعت کے مزاج سے میل نہیں کھاسکتی، قربان جائیے اس شریعتِ مطہرہ کے جو سرور انبیاء ورحمت دوعالم ﷺ کے صدقہ میں ہمارے قلوب کو مزکیٰ، مطہر اور پاکیزہ بنانے کے لئے عطا ہوئی۔ **والحمد للہ اولا و آخرا۔**

بابُ التَّبَرُّزِفِي البُيُوت

(مکانوں میں قضائے حاجت ---کرنا)

(۱۴۸) حَدَّ ثَنَا اِبراهِيمُ بنَ الْمُنذِرِ قالَ ثَنَا اَنسُ بُنُ عَيَاضِ عُبَيْدِاللهِ بنِ عُمَرَ عَنْ مُحمد بُن يحىَ بُن حَبّان عَنْ وّاسِعِ بن حَبّانَ عَن عَبدِ اللّٰهِ بُنِ عُمَرَ قَالَ ارُلَقَيتُ عَلٰى ظَهرِ بَيْتِ حَفصَةَ لِبَعْض حَاجَتي فَرأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ عَليهُ وَسَلَّمَ يَقضِى حَاجَتَه، مُستَد بِرَالقبلة مُستقبلَ الشَّامِ.

(۱۴۹) حَدَّثَنَا يَعْقوبُ بُنُ اِبرٰاهيمَ قَالَ ثنايز يدُ بُنُ هَارُونَ قَالَ اَنَا يَحىٰي عَن مُحَمَّدِ بُنِ يَحيَى بُنِ حَبَّانَ اَنَّ عَمَّهُ، وَاسِعَ بُنَ حَبَّانَ اَخبَرَه، اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بُنَ عُمراَ خبرَهُ قَالَ لَقدْ ظَهُرتُ ذَاتَ يَوْمٍ عَلٰى ظَهْرِ بَيْتِنَا فَرَاَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّے اللهُ عَليهِ وَسَلَّمِ قَاعِد اَعَلٰى لَبِنَتَيْن مُستقبِل بَيْتِ الْمَقْدِسِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ (ایک دن میں اپنی بہن) (رسول اللہ ﷺ کی زوجہ محترمہ) حفصہ کے مکان کی چھت پر اپنی کسی ضرورت سے چڑھا تو مجھے رسول اللہ ﷺ قضاءِ حاجت کرتے وقت قبلہ کی طرف پیٹھ اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے نظر آئے۔

(۱۴۹) حضرت عبداللہ ابن عمر کہتے ہیں کہ ایک دن میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو مجھے رسول اللہ ﷺ دو اینٹوں پر (قضائے حاجت کے وقت) بیٹھے ہوئے بیت المقدس کی طرف منہ کیے ہوئے نظر آئے۔

تشریح: حضرت عبداللہ ابن عمر نے کبھی اپنی گھر کی چھت اور کبھی حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر کی چھت کا ذکر کیا' تو حقیقت یہ ہے کہ گھر تو حضرتِ حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہی تھا مگر حضرتِ حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے انتقال کے بعد ورثہ میں ان ہی کے پاس آ گیا تھا' اس باب کی احادیث کا منشاء یہ ہے کہ بیت الخلاء مکانات میں بنانے کی اجازت ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کا ارشاد

باب سابق کے بعد یہ باب اس امر کو بتلانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ قضائے حاجت کے واسطے عورتوں کا باہر جانا ہمیشہ نہیں رہا بلکہ اس کے بعد گھروں میں ہی بیت الخلاء بنالئے گئے اور عورتوں کو باہر نکلنے کی ضرورت مذکورہ ختم ہوگئی ہے تاہم ایسی ہی دوسری اہم ضرورتوں کے لئے نکلنے کا جواز قائم ہے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد:۔ فرمایا کسی کو یہ گمان ہوسکتا تھا کہ گھروں کے اندر بیت الخلاء بنانا شریعت محمدیہ میں پسندیدہ نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس میں بڑی نظافت و پاکیزگی کا قدم قدم پر حکم دیا گیا ہے پھر یہ کیا کہ ایسی گندگی مسلمانوں کے گھروں میں جگہ پائے پھر یہ گمان حسب ارشاد صاحب لامع دامت فیوضہم اس لئے اور بھی قوی ہو جاتا ہے کہ مرقاۃ الصعود شرح ابی داؤد میں سند جید کے ساتھ مرفوع حدیث طبرانی سے نقل ہوئی ہے گھر کے اندر طشت وغیرہ میں پیشاب جمع نہ کیا جائے' کیونکہ فرشتے ایسے گھر میں نہیں آتے یہ غالباً اس کی بدبو کے سبب ہوگا' جب پیشاب کا یہ حکم ہوا تو براز کی گندگی و بدبو وغیرہ تو اس سے بھی زیادہ ہے اور شاید اسی لئے حضور ﷺ قضائے حاجت کے لئے بہت دور جانا پسند کرتے تھے اگرچہ اس میں ستر کی بھی زیادہ رعایت و احتیاط ہوگی کہ بستی اور لوگوں سے کافی دور ہو جائیں نیز موارد لوگوں کی آمد و رفت و قیام کے مواضع میں بھی قضائے حاجت ممنوع ہے وغیرہ ان وجوہ سے یہ گمان بڑی حد تک درست ہوسکتا تھا اس لئے امام

بخاریؒ نے عنوان باب مذکور سے بتلایا کہ شریعت نے گھروں میں بیت الخلاء بنانے کے نظام کو بہت سی مصالح وضروریات کے تحت پسند کر لیا ہے اور اس پر عہد نبوت میں تعامل ہوا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے مزید فرمایا کہ شریعت نے ضرورت کے تحت اس کی اجازت تو دے دی ہے مگر چونکہ شریعت پاکیزگی کو نہایت محبوب اور گندگی ونجاست کو مبغوض قرار دیتی ہے اس لئے یہ بھی واجب وضروری ہے کہ زیادہ بدبو اٹھنے سے قبل اس گندگی کو گھروں سے دور کرنے کا بھی معقول انتظام کیا جائے حضرت نے یہ بڑے کام کی بات ارشاد فرمائی ہے اور اشارہ فرمادیا کہ گھروں کی اور صفائیوں' ستھرائیوں سے مقدم بیت الخلاء کی صفائی ہونی چاہیے اور یہ شریعت ہی کا حکم ہے کیونکہ بیت الخلاء بنانے کی اجازت مصالح ومجبوریوں کے تحت ہوئی ہے ورنہ شریعت مطہرہ کا مزاج اس کو برداشت نہیں کر سکتا تھا' اور نہ فرشتوں کے ساتھ بسر کرنے والے افراد امت محمدیہ کے لئے یہ موزوں تھا کہ ایسی گندگی کو اپنی گھروں میں جگہ دیں اس کے بعد یہ بات خود مکان بنانے والے ہی کو سوچنی سمجھنی چاہیے کہ گھر کے اندر بیت الخلاء کا محل وقوع کیا ہو کہ گندگی گھر کے رہائشی حصّوں سے حتی الامکان دور ہو سکے اور گھر والوں کو نیز ان کے پاس آنے جانے والے فرشتوں کو اس کی بدبو سے اذیت نہ ہو بیت الخلا میں بہترین عمدہ فرش لگوایا جائے کہ اس کی صفائی معمولی توجہ سے بھی ہو سکے' اس کی صفائی کا انتظام دن میں کم از کم دوبار ضرور ہو' خواہ اس کے لئے مہتر کو زیادہ اجرت دینی پڑے' اس زمانے میں فلیش سسٹم جاری ہوا ہے اس سے بھی فائدہ اٹھانا چاہیے اس سے گندگی ہر وقت دور ہوتی رہتی ہے غرض اس معاملے میں جتنا بھی بہتر انتظام ہو سکتا ہے وہ ضرور کرنا اور شریعت کا حکم سمجھنا چاہیے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے ارشاد فرمایا۔ **رحمہ اللہ تعالیٰ ورضی عنہ وارضاہ۔**

پنجاب میں جو بیت الخلاء مکانوں کی چھتوں پر بنانے کا رواج ہے وہ بھی ہندوستان کے موجودہ عام رواج سے بہتر ہے کہ نیچے کے رہائشی حصے بدبو سے محفوظ رہتے ہیں اور حضرت ابن عمر کی احادیث میں جو چھت پر چڑھ کر حضور اکرم ﷺ کو قضائے حاجت کے لئے بیٹھے ہوئے دیکھنے کا ذکر آیا ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ آپ کو اوپر ہی دیکھا' دوسرا احتمال یہ ہے کہ اوپر سے نیچے دیکھا ہو جو عام طور سے سمجھا گیا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم' اس سلسلے میں ابھی تک کوئی تصریح نظر سے نہیں گذری۔

ترجمۃ الباب کے متعلق حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا اگرچہ یہاں امام بخاری نے ترجمہ دوسرا باندھا ہے مگر حدیث الباب سے سابق مقصد استثناء جدار وبناء کا اثبات ہے اور اُس ترجمہ کے وقت یہ حدیث ضرور پیش نظر ہوگی چونکہ یہاں وہ ترجمہ نہیں قائم کیا اس لئے عام اذہان اس بات کی طرف نہیں جاتے اور یہاں اس ترجمہ کو اس لئے نہیں لائے کہ اس سے ایک بار فارغ ہو چکے اور پہلے ایک جگہ درج کر چکے ہیں۔

اس موقع پر حضرت مولانا سید محمد بدر عالم صاحب دامت فیوضہم نے نہایت مفید علمی تحقیق کا اضافہ حاشیہ میں فرمایا شاید امام بخاری نے یہاں حدیث پر وہ ترجمہ اس لئے قائم نہیں کیا کہ ثبوت مدعا میں کمزوری دیکھی' اور ان وجوہ سے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ سمجھا ہو کہ بناء میں جواز استقبال واستدبار کے لئے کافی دلیل نہیں ہے لہذا جو مسئلہ حدیث الباب سے صاف نکل سکتا تھا' اسی لئے عنوان قائم کیا' امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ ایک حدیث کو کئی جگہ مکرر لاتے ہیں لیکن ہر جگہ عنوان وترجمۃ الباب صرف اسی مسئلے کے لحاظ سے قائم کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اس جگہ خاص طور سے مستنبط ہو سکتا ہو' امام بخاریؒ کی اس عادت کو ملحوظ رکھا جائے تو ہمیں اس سے پوری طرح بہت جگہ فائدہ حاصل ہوگا' مثلاً مسئلہ استقبال واستدبار ہی میں دیکھا جائے کہ امام بخاری نے اختیار تو مذہب امام شافعی ومالک ہی کو کیا ہے (یعنی اصولی طور سے ورنہ بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی تفاصیل وفروع سے بھی اتفاق کیا یا نہیں لیکن پھر یہ کیا کہ جہاں اس مسئلہ سے

متعلق ترجمہ وعنوان لگایا وہاں تو حدیث ابنِ عمر نہ لائے (جو اس مذہب کی بڑی دلیل سمجھی جاتی ہے اور جب حدیثِ ابن عمر کو لائے تو وہ ترجمہ قائم نہ کیا' دوسرا لگا دیا' لہٰذا امام عالی مقام کی غیر معمولی علمی جلالتِ قدر اور بے نظیر فہم و دقتِ نظر کے پیش نظر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حدیثِ ابن عمرؓ مذکورہ مسئلے کے لئے کافی وشافی حجت ودلیل نہیں ہے۔"

حضرت مولانا دام فیضہم کا یہ تحقیقی نکتہ آب زر سے لکھنے کے لائق ہے اور صحیح بخاری شریف پڑھنے پڑھانے والوں کے لئے تو نہایت ہی قابل قدر علمی ہدیہ وتحفہ ہے جزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء عنا وعنہم اجمعین۔

ولی اللّٰھی ارشاد کی روشنی میں حضرت محدث علامہ کشمیری قدس سرہ' ودیگر اکابر کے افادات جو بحمد اللہ "انوار الباری" کی صورت میں سامنے آرہے ہیں' ان کی بنا ایسے ہی تحقیقی نکات پر ہے اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو مزید تحقیق وکاوش کے ساتھ مکمل کرنیکی توفیق عطا فرمائے۔

وماذلک علی الله بعزیز

بَابُ الا سْتِنْجَاءِ بِا لْمَآءِ

(پانی سے استنجا کرنا)

(۱۵۰) حَدَّثَنَا اَبُو الْوَلِيْدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ اَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِیْ مُعَاذٍ وَ اِسْمُهٗ عَطَآءُ بْنُ اَبِیْ مَيْمُوْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُوْلُ كَانَ النَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ اَجِیْءُ اَنَا وَ غُلَامٌ مَّعَنَا اِدَاوَةٌ مِّنْ مَّآءٍ يَّعْنِیْ يَسْتَنْجِیْ بِهٖ:

ترجمہ:۔ حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ رفع حاجت کے لئے نکلتے تو میں اور ایک لڑکا اپنے ساتھ پانی کا ایک برتن لے جاتے تھے اس پانی سے رسول اللہ ﷺ طہارت کیا کرتے تھے۔

تشریح:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ کہ استنجا صرف ڈھیلہ سے بھی جائز ہے اور صرف پانی سے بھی' مگر دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے مگر شیخ ابن ہمامؒ نے اس زمانے کے لئے مسنون ہونے کا حکم کیا' کیونکہ لوگوں کے معدے اور آنتیں عام طور سے کمزور ہیں جس کے سبب سے ان کو اجابت ڈھیلی ہوتی ہے لہٰذا ڈھیلہ کے بعد پانی کا استعمال تاکیدی ہو گیا (جو استحباب سے اوپر سنیت کا درجہ ہے)

حضرت عمرؓ سے جمع ثابت ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی کتاب "الام" میں ہے اور روایاتِ مرفوعہ سے بھی جمع کے اشارات ملتے ہیں۔ چنانچہ حضرت مغیرہؓ سے مروی ہے کہ آں حضرت ﷺ ایک دفعہ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے پھر واپس ہو کر پانی طلب فرمایا' ظاہر ہے کہ حضور ڈھیلے کے استنجے سے فارغ ہو کر واپس لوٹے ہوں گے کہ اتنی دیر تک نجاست کا تلوث ہرگز گوارہ نہ فرمایا ہوگا' پھر جب اس کے بعد پانی سے استنجا فرمایا تو جمع کا ثبوت آپ کے فعل سے ہو گیا۔

محقق عینیؒ نے لکھا:۔ جمہور سلف وخلف کا مذہب اور جس امر پر سارے دیار کے اہل فتویٰ متفق ہیں یہ ہے کہ افضل صورت حجر و ماء دونوں کو جمع کرنے کی ہی ہے' پھر ڈھیلہ کو مقدم کرے تا کہ نجاست کم ہو جائے' اور ہاتھ زیادہ ملوث نہ ہو' پھر پانی سے دھوئے تا کہ نظافت' پاکیزگی و صفائی حاصل ہو جائے اگر ایک پر اکتفا کرنا چاہے تو پانی کا استعمال افضل ہے کیونکہ اس سے نجاست کا عین واثر دونوں زائل ہو جاتے ہیں اور ڈھیلہ یا پتھر سے صرف عین کا ازالہ ہوتا ہے اثر باقی رہتا ہے اگرچہ وہ اس کے حق میں معاف ہے امام طحاوی نے پانی سے استنجاء کے لئے

آیت " فیہ رجال یحبون ان یتطھروا واللہ یحب المطھرین " سے استدلال کیا ہے شعبیؒ نے نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول ﷺ نے اہل قباء سے سوال فرمایا کہ حق تعالیٰ نے آیتِ مذکورہ میں تمہاری تعریف کس سبب سے کی ہے؟ انہوں نے عرض کیا:۔ہم میں کوئی بھی ایسا نہیں جو پانی سے استنجا نہ کرتا ہو' (عمدۃ القاری ۲۰۷ ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔اس ترجمہ سے امام بخاریؒ ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے پانی سے استنجے کو مکروہ قرار دیا ہے یا جنھوں نے کہا کہ اس کا ثبوت آں حضرت ﷺ سے نہیں ہے ایک روایت ابن ابی شیبہ نے اسانید صحیحہ سے حذیفہ بن الیمان ؓ سے نقل کی کہ ان سے استنجاء بالماء کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:۔ایسا ہوتا تو میرے ہاتھ میں ہمیشہ بدبو رہا کرتی' نافع نے حضرت ابن عمر کے متعلق بیان کیا کہ وہ پانی سے استنجا نہیں کرتے تھے' ابن الزبیر سے نقل ہے کہ ہم ایسا نہیں کرتے تھے ابن التین نے امام مالک سے اس امر کا انکار نقل کیا کہ حضور ﷺ پانی سے استنجا کرتے ہوں' مالکیہ میں سے ابن حبیب سے بھی منقول ہوا کہ وہ پانی سے استنجا کو منع کرتے تھے کہ یہ تو پینے کی چیز ہے' (یعنی کھانے پینے کی چیزوں سے نجاست کا ازالہ موزوں و مشروع نہیں) (فتح الباری ۱۷۷ ج ۱)

ترمذی شریف میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل ہوئی کہ اُنھوں نے عورتوں سے فرمایا:۔اپنے شوہروں کو کہو کہ پانی سے استنجا کر کے نظافت حاصل کیا کریں (مجھے خود ان سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے) رسول اللہ ﷺ بھی پانی سے استنجا فرماتے تھے' امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اہل علم کا تعامل ہے اور اسی کو وہ پسند کرتے ہیں اگرچہ صرف ڈھیلہ یا پتھر پر بھی کفایت کو جائز سمجھتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

حافظ ابن حجرؒ نے ترجمۃ الباب سے کراہت استنجاء بالماء والوں کے رد کا ذکر کیا ہے اور حافظ و محقق عینی نے بھی ان کو ذکر کر کے ان روایات کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے ثبوت استنجاء بالماء ہوتا ہے یہ تو گویا ان لوگوں کی بات کا نقلی جواب روایات قویہ سے ہوا' باقی پانی کو مطعوم قرار دینے کے جواب کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے توجہ فرمائی ہے کہ پانی کو دوسری کھانے پینے کی چیزوں پر قیاس کرنا یا ان سب کا حکم اس کے لئے ثابت کرنا اس لئے درست نہیں کہ پانی کو خدا نے نجاست کو دور کرنے اور پاک کرنے کا ذریعہ بنایا ہے دوسری کھانے پینے کی اشیاء کی خلقت اس مقصد کے لئے نہیں ہے لہٰذا ان سب کا احترام بجا اور اس کا اس قسم کا احترام غیر معقول ہے اور اگر اس کو محترم قرار دیں گے تو کپڑوں وغیرہ سے بھی نجاست کو پانی سے دھونا چاہیے اور صرف پتھر مٹی وغیرہ سے نجاست کو دور کر دینا کافی ہونا چاہیے' حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بحث و نظر

اسلام میں نظافت و طہارت کی بے نظیر تعلیم

استنجاء بالا کی جو مشروع صورت حافظ عینیؒ نے لکھی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی کمال نظافت دنیا کی کسی تہذیب و مذہب میں نہیں ہے یورپ میں صفائی کو باخدا ہونے سے دوسرا درجہ دیا گیا ہے مگر ان کی تہذیب میں معیار نظافت صرف خاص قسم کے بلانگ پیپر کے ذریعہ صفائی ہے' اس کے بعد پانی سے ازالہ اثر ضروری نہیں' جبکہ بقول حافظ عینیؒ نجاست کا عین واثر دونوں زائل ہونے چاہئیں یورپ کے تہذیب یافتہ لوگ ہر وقت گندگی میں ملوث رہتے ہیں اور اس حالت میں پانی کے ٹپ میں بیٹھ کر غسل بھی کرتے ہیں ظاہر ہے کہ جو نجاست ان کے جسم کے ساتھ لگی رہ جاتی ہے وہ ٹپ کے پانی میں مل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے سوچا جائے کہ یہ کیا نظافت و طہارت ہوئی؟ اسلام میں تو پانی

سے استنجا ضروری ہے پھر بھی غسل کے وقت مزید نظافت کے لئے پہلے طہارت لے لینا مستحب ہے اسی طرح جو لوگ پیشاب کے بعد استنجا نہیں کرتے' ان کے بدن اور کپڑے قطرات بول سے ہر وقت ملوث رہتے ہیں۔

غلام سے مراد کون ہے؟

حدیث الباب میں ہے کہ میں اور ایک دوسرا لڑکا پانی کا برتن حضور علیہ السلام کے استنجاء کے واسطے لے جایا کرتے تھے غلام (لڑکے) کا اطلاق چھوٹی عمر پر ہوتا ہے یعنی داڑھی نکلنے سے پہلے تک تو یہاں اس سے کون مراد ہے؟ حافظؒ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگلی روایت میں ابوالدرداء کا قول الیس فیکم الخ نقل کیا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ابن مسعود متعین ہیں' لہٰذا غلام کا اطلاق ان پر مجازی ہوگا اور آں حضرت علیہ السلام نے ایک مرتبہ مکہ معظمہ میں ان کو بکریاں چراتے ہوئے دیکھ کر انت غلام معلم کے الفاظ فرمائے بھی تھے رہا یہ کہ اسماعیلی کی روایت میں جو من الانصار کی قید ہے وہ شاید راوی کا تصرف ہو کہ اس نے روایت میں منا کا لفظ دیکھ کر قبیلہ سمجھ لیا اور پھر روایت بالمعنی کے طور پر من الانصار کہہ دیا یا انصار سے مراد صحابہ کرام کو لیا کہ اس طرح بھی اطلاق ہوتا ہے اگرچہ عرف میں صرف اوس و خزرج مراد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد حافظؒ نے لکھا کہ مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس لڑکے کا چھوٹا ہونا بھی بیان کیا تو اس سے حضرت ابن مسعود کو مراد لینا مستبعد ہو جاتا ہے' اور ابوداؤد شریف میں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ وہ استنجا کے لئے پانی کا (لوٹا) لے جاتے تھے اس لئے ممکن ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہی ہوتے ہوں اس کی تائید ذکر جن میں مصنف کی روایت کردہ روایت ابوہریرہ سے بھی ہوتی ہے رہا یہ کہ حضرت ابوہریرہ کو اصغر کیوں کہا تو ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد عمر کے لحاظ سے چھوٹائی نہ ہو بلکہ وہ کچھ زمانہ قبل ہی اسلام لائے تھے اس لئے اس اعتبار سے اصغر کہا گیا ہو۔ واللہ اعلم (فتح الباری ۱۷۸-۱)

بَاب مَنْ حُمِلَ مَعَهُ الْمَآءَ لِطُهُوْرِهٖ وَقَالَ اَبُوْ الدَّرْدَآءِ اَلَيْسَ فِيْكُمْ صَاحِبُ النَّعْلَيْنِ وَالطَّهُوْرِ وَالْوِسَادِ

(کسی شخص کے ہمراہ اس کی طہارت کے لئے پانی لے جانا' حضرت ابوالدرداء نے فرمایا کہ کیا تم میں جوتے والے' آب طہارت والے اور تکیہ والے نہیں ہیں)

(۱۵۱) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَطَآءِ بْنِ اَبِيْ مَيْمُوْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً يَقُوْلُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ تَبِعْتُهٗ اَنَا وَغُلَامٌ مِّنَّا مَعَنَا اِدَاوَةٌ مِّنْ مَّآءٍ

ترجمہ:۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب نبی کریم علیہ السلام قضاء حاجت کے لئے نکلتے میں اور ایک لڑکا دونوں آپ کے پیچھے جاتے تھے اور ہمارے ساتھ پانی کا ایک برتن ہوتا تھا۔

تشریح: باب و حدیث مذکور کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کی اعانت کسی مخدوم خصوصاً عالم و مقتدا کی کر سکتے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ السلام اس قسم کی چیزوں میں اپنے اصحاب سے خدمت لیتے تھے اور وضو میں جو دوسرے سے مدد لینا مکروہ ہے اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اعضاءِ وضو پر اگر خادم پانی ڈالتا ہے تو وہ مکروہ نہیں' یعنی اعضاء کو دھونا اور ملنا خود ہی چاہیے خادم سے اگر یہ بھی خدمت لی جائے تو مکروہ ہے۔

قوله اليس فيكم الخ

یہ ایک ٹکڑا ہے جس کو مکمل طور سے اور موصولاً مناقب میں لائیں گے اس میں ہے کہ حضرت علقمہ شام پہنچے' مسجد میں دو رکعت پڑھیں' پھر دعا کی یا اللہ! کوئی صالح ہمنشیں میسر فرما' اتنے میں ایک شخص ان کی طرف آئے انہوں نے کہا شاید میری دعا قبول ہوگئی ہے شیخ نے پوچھا

تم کون ہو؟ انہوں نے کہا میں اہلِ کوفہ سے ہوں اس پر شیخ نے کہا کیا تم میں صاحب النعلین والوساد نہیں ہیں؟ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مطلب یہ کہ اہل عراق کے پاس تو علم وفضل کا پہاڑ موجود ہے پھر ان کو شام کے لوگوں سے دین وعلم حاصل کرنے کے لئے آنے کی کیا ضرورت ہے یہ شیخ ابوالدرداء تھے جن کا اسم مبارک عویمر بن مالک بن عبداللہ بن قیس رضی اللہ عنہ ہے آپ کا شمار افاضل صحابہ میں ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قاضی دمشق بھی رہے ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں وفات ہوئی حضرت عبداللہ بن مسعود اکثر اوقات سفر وحضر میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارکہ میں رہا کرتے تھے، سفر میں آپ کی مسواک، لوٹا، نعلین، تکیہ وغیرہ ضرورت کی چیزیں ساتھ رکھتے تھے، بعض نسخوں میں بجائے وساد کے سوا دہے، جس کے معنی سرّ وسرگوشی کے ہیں، چونکہ حضرت ابن مسعود آپ سے نہایت قریبی تعلق رکھتے تھے اور آپ کے دولت کدوں میں بھی بغیر طلب اجازت کے آنے جانے کے مجاز تھے اس لئے آپ کے اہل بیت میں سمجھے جاتے اور واقف اسرار تھے۔ (عمدۃ القاری ص ۷۲۱۔ ج ۱)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے حالات مقدمہ انوار الباری ۳۶۔۱ میں بہ سلسلہ شیوخِ امام اعظم رضی اللہ عنہ آچکے ہیں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے ارشاد مذکور سے بھی معلوم ہوا کہ کوفہ والوں کو پورے دین وعلم کی دولت مل چکی تھی اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اس دولت کے وارثین میں حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ عظیم القدر حصہ نہایت نمایاں ہے۔

بَابُ حَمۡلِ الۡعَنَزَةِ مَعَ الۡمَآءِ فِي الۡاِسۡتِنۡجَآءِ

(آب طہارت کے ساتھ لاٹھی بھی ساتھ لیجانا)

(۱۵۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بۡنُ بَشَّارٍ قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بۡنُ جَعۡفَرٍ قَالَ ثَنَا شُعۡبَةُ عَنۡ عَطَآءِ بۡنِ مَيۡمُوۡنَةَ سَمِعَ اَنَسَ بۡنَ مَالِكٍ يَقُوۡلُ كَانَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يَدۡخُلُ الۡخَلَاءَ فَاَحۡمِلُ اَنَا وَ غُلَامٌ اِدَاوَةً مِّنۡ مَّآءٍ وَّ عَنَزَةً يَسۡتَنۡجِيۡ بِالۡمَآءِ تَابَعَهُ النَّضۡرُ وَ شَاذَانُ عَنۡ شُعۡبَةَ الۡعَنَزَةُ عَصًا عَلَيۡهِ زُجٌّ.

ترجمہ:۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جاتے تھے تو میں اور ایک لڑکا پانی کا برتن اور لاٹھی لے کر چلتے تھے، پانی سے آپ طہارت کرتے تھے (دوسری سند نضر اور شاذان نے اس حدیث کی شعبہ سے متابعت کی ہے، عنزہ لاٹھی کو کہتے ہیں جس کے نچلے حصہ میں لوہے کی شیام لگی ہو۔

تشریح:۔ عنزہ چھوٹا نیزہ جس پر پھلکا لگا ہوتا ہے حافظ نے لکھا کہ روایت کریمہ میں آخر حدیث الباب پر یہ تشریح ہے کہ عنزہ شیام دار لاٹھی ہے، طبقاتِ ابن سعد میں ہے کہ نجاشی (شہنشاہ حبش) نے یہ نیزہ یا شیام دار لاٹھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور ہدیہ بھیجی تھی، اس سے اسی امر کی تائید ہوتی ہے کہ وہ ملک حبش کے آلاتِ حرب سے تھا، جیسا کہ ذکر عیدین میں آئے گا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کو تشریف لے جاتے تھے تو خادم آپ کے آگے اس کو لے کر چلتا تھا پھر یہی طریقہ خلفاء کے زمانے میں بھی رہا طبقات میں یہ بھی ہے کہ نجاشی نے تین عنزے ارسال کئے تھے ان میں ایک آپ نے رکھا، ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کو عنایت فرمایا اور ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دیا تھا۔

عنزہ کے ساتھ رکھنے کا مقصد

حافظ نے لکھا بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اس کا مقصد قضائے حاجت کے وقت ستر اور پردہ کرنا تھا لیکن یہ اس لئے درست نہیں کہ ایسے وقت ضرورت نچلے حصّہ کے ستر کی ہوتی ہے اور عنزہ سے یہ فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ سامنے گاڑ کر اس پر کوئی

کپڑا وغیرہ ڈال کر ستر کیا جائے یا پہلو میں گاڑ لیا جائے تا کہ لوگ ادھر آنے سے رک جائیں دوسرے ذیل کے منافع مقصود ہو سکتے ہیں۔
(۱) سخت زمین کھود کر گڑھا ونشیب بنانے کے لئے (اس کی غرض حافظ عینی نے لکھی کہ پیشاب وغیرہ کی چھینٹیں بدن و کپڑے پر نہ آئیں۔
(۲) حشرات الارض کو دفع کرنے کے لئے' کیونکہ حضور علیہ السلام قضائے حاجت کے لئے بستی سے بہت دور جنگل میں چلے جاتے تھے،
(۳) حضور اکرم علیہ السلام استنجا کے بعد وضو فرماتے اور نماز بھی پڑھتے ہوں گے۔ اس لئے عنزہ کو بطور سترہ استعمال کیا جاتا تھا حافظ نے لکھا کہ یہ دوسری سب توجیہات سے زیادہ واضح وظاہر ہے امام بخاری نے آگے باب سترۃ المصلی فی الصلوۃ میں عنزہ پر عنوان باب بھی قائم کیا ہے (فتح الباری ص ۱۷۸ ج ۱)
محقق حافظ عینیؒ نے مزید منافع پر بھی روشنی ڈالی (۴) منافقین و یہود کے کید و شر سے بچنے کے لئے کیونکہ وہ لوگ سخت دشمن تھے اور آنحضرت علیہ السلام کو قتل کرنے وغیرہ کی تدبیریں کیا کرتے تھے ان سے تحفظ کی تدبیر ضروری تھی اور اسی سے پھر یہ طریقہ بعد کے امراء نے بھی اختیار کیا کہ ان کے آگے آگے خدام نیزے لیکر چلتے تھے۔ (۵) نیزہ گاڑ کر اس کے ساتھ سامان بھی لٹکایا جاتا تھا (۶) نیزہ پر ٹیک بھی لگاتے تھے (عمدۃ القاری ص ۷۲۳ ج ۱)

حدیث الباب کے خاص فوائد

حافظؒ نے لکھا کہ حدیث الباب سے کئی فوائد حاصل ہوئے :۔ (۱) خدمت صرف نوکروں غلاموں سے ہی نہیں بلکہ آزاد لوگوں سے بھی لے سکتے ہیں خصوصاً ان لوگوں سے جو کسی مقتدا کی خدمت میں اسی لئے حاضر ہوئے ہوں کہ ان کو تواضع وفروتنی کی مشق و عادت ہو جائے (۲) عالم کی خدمت سے متعلم کو شرف و بلندی مرتبت کا حصول ہوتا ہے کیونکہ حضرت ابوالدرداء نے حضرت ابن مسعود کی اسی وصفِ خدمت کے ساتھ مدح و ثناء کی (۳) ابن حبیب وغیرہ کا رد ہو گیا جو پانی سے استنجا کو یہ کہہ کر روکتے ہیں کہ وہ مطعومات میں سے ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے مدینہ طیبہ کے پانی سے استنجا فرمایا جبکہ وہ اور پانیوں سے بہتر اور شیریں خوش ذائقہ بھی تھا۔ حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث سے ان لوگوں کا استدلال صحیح نہیں جو برتن سے وضو کو بمقابلہ نہر و حوض کے مستحب کہتے ہیں کیونکہ یہ بات جب صحیح ہوتی کہ حضور علیہ السلام نے نہر و حوض کی موجودگی میں اس کو ترک کر کے برتن سے وضو فرمایا ہوتا۔ (فتح الباری ۱۷۸ ج ۱)

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْاِسْتِنْجَآءِ بِالْيَمِيْنِ

(داہنے ہاتھ سے طہارت کرنے کی ممانعت)

(۱۵۳) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ هُوَ الدَّسْتَوَآئِيُّ عَنْ يَحْيٰى بْنِ سَلَّمٍ اَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِيْ قَتَادَةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا شَرِبَ اَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الْاِنَآءِ وَ اِذَا اَتَى الْخَلَآءَ فَلَا يَمَسَّ ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ وَلَا يَتَمَسَّحْ بِيَمِيْنِهٖ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن ابی قتادہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا' جب تم میں سے کوئی پانی پیئے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب پاخانے میں جائے اپنی شرم گاہ کو داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے اور نہ داہنے ہاتھ سے استنجا کرے

تشریح: داہنے ہاتھ سے استنجاء مکروہ تنزیہی اور اسلامی آداب کے خلاف ہے کیونکہ آں حضرت علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ اپنا داہنا ہاتھ کھانے پینے لباس وغیرہ کے لئے استعمال فرماتے' نجاست پلیدی میل کچیل کے چھونے سے بھی اس کو بچاتے تھے اور بایاں ہاتھ دوسری چیزوں کے چھونے اور استعمال وغیرہ میں لاتے تھے' اس سے معلوم ہوا کہ یہ ادب صرف بول و براز کے معاملہ میں نہیں ہے بلکہ عام حالات و اشیاء کے لئے بھی یہی اسلامی تہذیب و ادب ہے (کماقال المحقق العینی) حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ اگر چہ یہاں حکم خاص اور مقید

معلوم ہوتا ہے مگر حکم عام ہے۔

مس اور مسح میں فرق ہے حضرتؒ نے فرمایا کہ مسح سے مراد ڈھیلہ' پتھر وغیرہ کے استعمال کی صورت ہے کیونکہ سلف میں مسح ہی کی صورت تھی ان کے مثانے قوی تھے' اس لئے براز کی طرح بول میں بھی مسح کافی ہوتا تھا یعنی ہمارے زمانے میں استنجاء کا جو طریقہ ازالہ تقطیر کے لئے رائج ہوا اس زمانے میں نہیں تھا۔

بحث ونظر

محقق حافظ عینیؒ نے لکھا جمہور کا مسلک کراہت تنزیہی کا ہے اہل ظاہر نے اس کو حرام قرار دیا اور کہا کہ اگر داہنی ہاتھ سے استنجا کرے گا تو وہ شرعاً صحیح نہ ہوگا' حنابلہ اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں (عمدۃ القاری ۷۲۷۔۱)

حافظؒ نے لکھا جمہور کا مذہب کراہت تنزیہی کا ہی ہے اہل ظاہر اور بعض حنابلہ حرام کہتے ہیں، اور بعض شافعیہ کے کلام سے بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، لیکن علامہ نووی نے لکھا جن لوگوں نے استنجاء بالیمین کو ناجائز کہا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ بدرجۂ مباح نہیں ہے، جس کی دونوں طرف برابر ہوتی ہیں، بلکہ مکروہ اور راجح الترک ہے، اور باوجود قولِ حرمت کے بھی جو شخص ایسا کرلے گا، ان کے نزدیک اس کا استنجاء درست ہوگا، اگرچہ اس نے برا کیا۔

پھر حافظ نے لکھا کہ یہ اختلاف اس وقت ہے کہ ہاتھ سے استنجاء پانی وغیرہ کے ساتھ کرے' اگر بغیر اس کے صرف ہاتھ ہی کا استعمال کرے گا تو بالاتفاق حرام اور غیر درست ہوگا اور اس میں دونوں ہاتھ کا حکم یکساں ہے واللہ اعلم (فتح الباری ۱۷۸۔۱)

خطابی کا اشکال اور جواب

آپ نے یہاں ایک عملی اشکال ظاہر کیا ہے کہ استنجا کے وقت دو حال سے چارہ نہیں استنجاء داہنے ہاتھ سے کرے گا تو اس وقت مسِّ ذکر بائیں ہاتھ سے ضرور کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں برعکس ہوگا' لہٰذا مکروہ کے ارتکاب سے چارہ نہیں کیونکہ داہنی ہاتھ سے مس اور استنجاء دونوں ہی مکروہ ہیں۔

پھر علامہ خطابی نے جواب کی صورت بنائی جو تکلف سے خالی نہیں علامہ طیبی نے یہ جواب دیا کہ استنجاء بالیمین کی نہی براز کے استنجا سے متعلق ہے اور مس والی نہی کا تعلق بول کے استنجا سے ہے' حافظؒ نے دونوں جواب نقل کر کے ان کو محل اعتراض قرار دیا' اور پھر امام الحرمین امام غزالی اور علامہ بغویؒ کا جواب نقل کیا اور اس کی تصویب بھی کی۔

محقق عینی رحمہ اللہ کا نقد

آپ نے لکھا کہ خطابی کے جواب پر حافظؒ کا انتقاد معقول نہیں اور جن حضرات کے جواب کی تصویب کی ہے وہ اس کے لئے محل نظر ہے کہ وہ استنجا بول میں تو چل سکتا ہے استنجاءِ براز میں نہیں چلے گا۔ (عمدۃ القاری ۷۲۷۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا حدیث الباب میں پانی پینے کی حالت میں پانی کے اندر سانس لینے کو مکروہ قرار دیا ہے کیا ایسی شریعت مطہرہ اس بات کو گوارہ کر سکتی ہے کہ ایسے پانی کا استعمال وضو اور پینے میں درست ہو جس میں کتوں کے مردار گوشت بدبودار چیزیں اور حالت حیض کے مستعمل کپڑے ڈالے جاتے ہوں۔ (پوری بحث بیر بضاعہ کے تحت آئیگی ان شاء اللہ تعالیٰ"

بَابٌ لَا يُمسِكُ ذَكَرَه' بِيَمِيْنِهٖ اِذَابَالَ

(پیشاب کے وقت اپنی عضو کو داہنے ہاتھ سے نہ پکڑے)

(۱۵۴) حَدَّ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُف قَالَ ثَنَا الاَوْزَاعِیُّ عَنْ يَحْیَ بْنِ اَبِیْ كَثِيْرٍ عن عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِیْ قَتَادَة عَنْ اَبِيهِ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا بَالَ اَحَدُكُمْ فَلَا يَاْ خُذَنَّ ذَكَرَه' بِيَمِيْنِه وَلَا يَسْتَنْجِیْ بِيَمِيْنِه وَلَا يَتَنَفَّسْ فِی اْلاِ نَاءِ

ترجمہ: عبداللہ ابن ابی قتادہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اپنا عضو داہنی ہاتھ میں نہ پکڑے نہ داہنے ہاتھ سے طہارت کرے نہ (پانی پیتے وقت) برتن میں سانس لے۔

تشریح: علامہ محدث ابن ابی جمرہؒ نے حدیث الباب کے تحت نہایت عمدہ تحقیق لکھی ہے جس کے خصوصی نکات حسب ذیل ہیں۔

احکام شرعیہ کی حکمتیں

(۱) یہ تحقیق پہلے گذر چکی کہ تمام احکام شرعیہ میں کوئی وجہ وحکمت ضرور ہوتی ہے پھر بہت سی حکمتیں ہمیں معلوم ہوگئیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو ہمیں معلوم بھی نہ ہوسکیں اور ان کو امر تعبدی غیر معقول المعنی کہا جاتا ہے یعنی ایسے احکام کی تابعداری واطاعت جن کی حکمتیں ہم پر ظاہر نہ ہوسکیں۔

پھر لکھا کہ یہاں جو حکم اول ہے اس کی حکمت ووجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ داہنا ہاتھ جب کھانے پینے' وغیرہ پاکیزہ کاموں میں استعمال کے لئے مقرر ہوا ہے تو ظاہر ہے بایاں ہاتھ اس کی ضد کے لئے موزوں ہوگا یعنی دفع فضلات ونجاسات وغیرہ کے لئے چنانچہ مسِ ذکر اور استنجا بھی اسی قبیل سے ہیں۔

دوسرے یہ کہ اہل الیمین (جن کے داہنے ہاتھ میں اعمال نامے دیئے جائیں گے) آخرت میں باغوں اور انواع واقسام کی نعمتوں کے مستحق ہوں گے اس لئے یہاں دنیا میں یہ بات موزوں ہوئی کہ یمین (دائیں ہاتھ) سے ہی ان کو لیں اسی سے ان کو کھائیں پئیں اور اہل الشمال چونکہ آخرت میں اہل معاصی اور مستحق عذاب ونکال ہوں گے' اس لئے بایاں ہاتھ دنیا میں معاصی سے پیدا ہونے والی چیزوں کے لئے موزوں ہوا چنانچہ ماثور ہے کہ بشر سے سب سے پہلے معصیت ظہور میں آئی تو اس سے (یا اس کی نحوست سے) حدث ونجاست ظاہر ہوئی اور اسی لئے خواب کی تعبیر دینے والے احداث وانجاس دیکھنے والے کو معاصی سے تعبیر دیا کرتے ہیں۔

معرفت حکمت بہتر ہے

(۲) معلوم ہوا کہ مکلف کو اتباع احکام کے ساتھ احکام شرعیہ کی حکمتیں بھی معلوم ہوں تو بہتر ہے اور اسی لئے نبی کریم ﷺ جب صفا مروہ کی سعی کے لئے پہنچے تو یہ فرما کر سعی صفا سے شروع فرمائی کہ ''ہم بھی اسی سے شروع کرتے ہیں جس سے حق تعالیٰ نے شروع فرمایا۔

اگرچہ واوٗ کلام عرب میں ترتیب کے لئے نہیں ہے پھر بھی صاحب نور نبوت نے یہی فیصلہ کیا کہ حکمت والا کسی حکمت ہی سے ایک چیز کو اول اور دوسری چیز کو آخر میں کیا کرتا ہے۔

مجاور شئ کو اسی شئ کا حکم دیتی ہیں

(یہ بھی معلوم ہوا کہ دو چیزیں قریب قریب ہوں تو ایک کا حکم دوسری پر لگ جاتا ہے چنانچہ حدیث الباب میں اذا بال احدکم الخفر مایا' تو یہ ممانعت پیشاب کرنے کے وقت ہی کے لئے ہے کہ اس نے پیشاب کی نجاست کا حکم لے لیا' ورنہ دوسرے اوقات میں ممانعت نہیں ہے چنانچہ حضور اکرم ﷺ سے ایک شخص نے مس ذکر کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس کو دوسرے اعضاء جسم کے چھونے کے برابر قرار دے کر جائز فرمایا۔

پھر اس قسم کے اشارات کے سبب کہ نجس وخبیث اشیاء کا علاقہ ومناسبت شمال کے ساتھ ہے قلبی خواطر وسوانح کی معرفت رکھنے والے حضرات نے کہا ہے کہ شیطان کے وساوس دل کی بائیں جانب سے آتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو دل کا شمال ویمن متعین کرنے میں مغالطہ پیش آیا ہے اس لئے ہم اس کو بھی لکھتے ہیں۔

دل کا یمین وشمال کیا ہے

شمال قلب' شمال جسم سے مختلف ہے یعنی ایک کا شمال دوسرے کا یمین ہے کیونکہ وجہ قلب سے مراد وہ دروازہ ہوتا ہے جس سے یہ علوم غیب دل میں داخل ہوتے ہیں اسی سے وہ مکاشفات کرامات وغیرہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی دروازے کی نسبت سے یمین قلب وہ ہوگا جو جسم کے لحاظ سے یسار قلب ہے۔

دل پر گذرنے والے خواطر چار قسم کے ہیں

ملکوتی تو جیسا ہم نے بتلایا قلب[1] کی دائیں جانب سے آتے ہیں' شیطانی بائیں جانب سے نفسانی قلب کے سامنے سے اور ربانی قلب کے اندرونی حصّوں سے۔

اس کی کئی حکمتیں ہیں ایک تو پینے والے کے حق میں ایک سانس پینے میں دھسکہ نہ لگ جائے دوسری غیر کے حق میں کہ شاید پینے والے کے منہ میں سے کوئی چیز برتن میں گر جائے اور دوسرے پینے والے کو اس سے نفرت وگھن ہو' تین بار برتن سے باہر سانس لے کر پئے گا تو ان باتوں کا احتمال کم ہے۔

نیز اس طرح پینے میں اطمینان' وقار اور کم مرضی کی شان ظاہر ہوتی ہے اور کئی بار کر کے پینے سے سیرابی بھی زیادہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں یہ بھی اغلب ہے درمیان میں حمد وشکر کے کلمات کہے گا جس کی شریعت نے رغبت دلائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے ''جو شخص پانی پیئے اس سے طاعت پر مدد لینے کا ارادہ کرے اور خدا کا نام لے کر شروع کرے' پھر سانس لے کر خدا کا شکر کرے اور اسی طرح سے تین مرتبہ کرے

---

[1] ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ انسان دوسری تمام مخلوقات کے لحاظ سے اس معاملہ میں منفرد ہے کہ وہ اوپر سے نیچے کی طرف اترا ہوا معلوم ہوتا ہے گویا اس کی اصل اوپر سے ہے اور وہ عالم علوی کی مخلوق ہے چنانچہ اس کا سر اوپر ہے جو درختوں وغیرہ کے برعکس ہے ہاتھ پاؤں بال بھی اوپر سے نیچے کو آرہے ہیں اور قلب بھی نیچے کو لٹکا ہوا ہے اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ قلب کو جسم کے بائیں طرف اس لئے رکھا ہے کہ اس کی بادشاہت داہنی طرف رہے محقق ابن ابی جمرہؒ کی ذکر کردہ تحقیق بالا کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکورہ کی مطابقت اس طرح ہے کہ قلب کا وجہ اوپر ہے رخ پشت انسانی کی طرف ہے دائیں طرف سے (جو جسم کا بایاں حصہ ہے) ملکوتی خواطر آتے ہیں بائیں جانب سے (جو جسم کا دایاں حصہ ہے شیطانی وساوس' خطرات اور خبیث ونجس خیالات آتے اور پریشان کرتے ہیں مگر اسی طرف حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ قلب کی حکومت ہے' اس لئے وہ اپنی مملکت پر شریعت حقہ کی روشنی میں تائید ربانی وملکوتی کے ذریعہ حکومت کرتا ہے۔ ملکوتی خواطر' نفسانی وشیطانی خواطر کا مقابلہ کرتے ہیں اور دل کے اندر سے ربانی خواطر پھوٹ پھوٹ کر باہر نکلتے ہیں جن سے نفسانی وشیطانی یلغار پسپا ہوتی رہتی ہیں اور قلب ایمان اور اعمال صالحہ کے انوار و برکات سے بقعہ نور بنا رہتا ہے' ہاں! جو قلوب ان دونوں سے محروم ہو کر فاسد ہو گئے وہ نفس وشیطان کے شکار ہو گئے اللہ تعالیٰ ان دونوں کے مکر وکید سے محفوظ رکھے' آمین

تو پانی اس کے پیٹ میں تسبیح کرتا رہے گا جب تک کہ وہ اس کے پیٹ میں باقی رہے گا"

رُشد و ہدایت کا اصول

یہ معلوم ہوا کہ پہلے بری باتوں سے روکا جائے' پھر خیر و فلاح کے مثبت امور کی طرف توجہ دلائی جائے جس طرح رسول اکرم ﷺ کی ہدایت میں ترتیب پائی گئی کہ آپ نے اولا پانی کے برتن میں سانس لینے کی ممانعت فرمائی اس کے بعد پینے کا ادب بتلایا کہ تین بار کر کے پیئے وغیرہ۔

ممانعت خاص ہے یا عام

آخر میں یہ بحث آتی ہے کہ ممانعت ان ہی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا اور چیزوں سے بھی متعلق ہے جو لوگ امر تعبدی کہتے ہیں' وہ تو اس کو خاص ہی کہیں گے مگر جیسا کہ ہم نے بتلایا' حکمت و علت موجود ظاہر ہے تو جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی حکم بھی عام ہوگا' واللہ اعلم (بہجۃ النفوس ص ۱۵۳ ج ۱۱)

حافظ عینیؒ کے ارشادات

آپ نے حدیث الباب کے تحت چند فوائد تحریر فرمائے ان میں سے زیادہ اہم فائدہ نقل کیا جاتا ہے (۱) پانی وغیرہ پینے کی حالت میں برتن سے باہر سانس لینے میں علاوہ نظافت و پاکیزگی کے کہ ادب و تہذیب کا مقتضا ہی دوسرے فوائد بھی ہیں' مثلاً حرص و بے صبری نہیں معلوم ہوتی' معدہ پر اس سے گرانی نہیں ہوتی یکدم پینے میں حلق کی نالی میں پانی وغیرہ بکثرت ایک وقت میں جمع ہو جاتا ہے جس سے معدہ پر گرانی ہوتی ہے جگر کو اذیت ہوتی ہے پھر یہ بھی کہ یکدم پانی وغیرہ پینا اور برتن ہی میں سانس لینا بہائم اور چوپاؤں کی عادت ہے اور علما نے یہ بھی کہا ہے کہ ہر بار پینے کی ایک مستقل حیثیت ہے' لہٰذا ہر دفعہ کے شروع میں ذکر اللہ اور آخر میں حمد خداوندی مستحب ہے' اگر یکدم اور ایک سانس میں پی لے گا تو درمیان کی ذکر و حمد کی سنت ادا نہ ہوگی' یہاں حدیث میں صرف برتن کے اندر سانس لینے کی ممانعت ہے' مگر دوسری احادیث میں یہ تفصیل بھی وارد ہے کہ تین بار کر کے پیئے ترمذی شریف میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا:۔ پانی اونٹ کی طرح یکدم اور ایک دفعہ مت پیو بلکہ دو تین بار کر کے پیو اور شروع میں بسم اللہ کہو' آخر میں حمد کرو۔ علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ یکدم ایک دفعہ پانی پینا شیطان کا پینا ہے۔

کونسا سانس لمبا ہو

اس کے بعد یہ بات بھی زیر بحث آ گئی ہے کہ ان تین سانس میں کونسا سانس زیادہ لمبا ہونا چاہیے علماء کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ پہلا سانس لمبا کرے باقی دونوں مختصر' دوسرا قول یہ ہے کہ پہلا مختصر' دوسرا اس سے زیادہ اور تیسرا اس سے زیادہ اس طرح طب و سنت دونوں کی رعایت ہو جائے گی کیونکہ طبی نقطہ نظر سے بھی تھوڑا تھوڑا پینا مفید ہے اور حدیث میں یہ بھی ہے کہ پانی چوس چوس کر پیو غٹا غٹ کر کے مت پیو کیونکہ وہ چوس چوس کر پینا زیادہ خوش گوار زیادہ فائدہ بخش' اور تکالیف سے دور رکھنے والا ہے (تجربہ سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ یکدم پانی پینے' خصوصاً سخت گرمی اور شدت پیاس کے وقت پیاس کی بھڑک بڑھا دیتا ہے اور بعض اوقات زیادہ بھی پی لیا جاتا ہے جس سے تکلیف پہنچتی ہے اگر تھوڑا تھوڑا یا چوس چوس کر پیئے تو پیاس تھوڑے پانی سے بجھ جاتی ہے اور کوئی تکلیف بھی اس سے نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم

حکم عام ہے: پھر یہ حکم صرف پانی کے لئے ہے' جس کا ذکر حدیث میں ہے یا دوسری پینے کی چیزوں میں بھی یہی حکم ہے' ہمارے نزدیک حکم عام ہے' بلکہ کھانے کی چیزوں کا بھی یہی حکم ہے اسی لئے کھانے کی چیزوں میں بھی سانس لینا یا پھونک مارنا مکروہ' تنفس اور نفع دونوں کا مفہوم ایک ہے (عمدۃ القاری ۲۶۷ ج ۱)

کھانے کے آداب

حافظ عینیؒ کے ارشاد سے مفہوم ہوتا ہے کہ کھانے میں بھی بہت سے مندرجہ بالا مشار الیھا آداب کی رعایت ہونی چاہیے اور خصوصیت سے کھانے کے شروع میں بسم اللہ اور درمیان میں متعدد دفعہ کلمات حمد وثنا کا اعادہ ہونا چاہیے صرف اوّل وآخر پر اکتفانہ کرے تو زیادہ بہتر ہے کیونکہ ذکر وحمد کی برکات مشاہد ہیں راقم الحروف نے خصوصیت سے تجربہ کیا کہ اگر بیماری کی حالت میں کوئی چیز ہر لقمہ پر بسم اللہ کر کے اور علاوہ آخر کے درمیان میں بھی کئی بار حمد کر کے کھائی جائے تو اس کھانے سے نہ صرف یہ کہ نقصان نہیں ہوتا بلکہ اعادہ صحت کے خوشگوار اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔

فائدہ جدیدہ: محدث ابن ابی جمرہ نے جو حدیث پانی کے بارے میں ذکر کی کہ اگر پانی طاعات خداوندی پر استعانت کی نیت اور ہر وقفہ میں تسمیہ وحمد کرے تو وہ پانی معدہ میں جا کر تسبیح کرتا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کھانے کا بھی شرائط مذکورہ کے ساتھ ایسا ہی ہوگا محقق عینی نے چونکہ پانی پر کھانے کی چیزوں کو بھی قیاس کیا ہے اس لئے ہم نے بھی اتنا لکھنے کی جرات کی والعلم عنداللہ تعالیٰ

بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

(پتھروں سے استنجا کرنا)

(۱۵۵) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْمَكِّيُّ قَالَ ثَنَا عَمْرُ بْنُ يَحْىَ بْنِ عَمْرٍو الْمَكِّيِّ عَنْ جَدِّهٖ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ اتَّبَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ وَكَانَ لَا يَلْتَفِتُ فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَقَالَ ابْغِنِيْ اَحْجَارًا اَسْتَنْفِضْ بِهَا اَوْ نَحْوَهٗ وَلَا تَأْتِنِيْ بِعَظْمٍ وَّلَا رَوْثٍ فَاَتَيْتُهٗ بِاَحْجَارٍ بِطَرْفِ ثِيَابِيْ فَوَضَعْتُهَا اِلٰى جَنْبِهٖ وَاَعْرَضْتُ عَنْهُ فَلَمَّا قَضٰى اَتْبَعَهٗ بِهِنَّ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ (ایک مرتبہ) رفع حاجت کے لئے تشریف لے چلے آپ کی عادت تھی کہ آپ چلتے وقت ادھر ادھر نہیں دیکھا کرتے تھے تو میں بھی آپ کے پیچھے آپ کے قریب پہنچ گیا (مجھے دیکھ کر آپ نے فرمایا کہ مجھے پتھر ڈھونڈ دو تا کہ میں اس سے پاکی حاصل کروں' یا اسی جیسا (کوئی) لفظ فرمایا' اور کہا کہ ہڈی اور گوبر نہ لانا، چنانچہ میں اپنے دامن میں پتھر (بھر کر) آپ کے پاس لے گیا اور آپ کے پہلو میں رکھ دیئے اور آپ کے پاس سے ہٹ گیا، جب آپ (قضاء حاجت سے) فارغ ہوئے تو آپ نے ان پتھروں سے استنجا کیا۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ پتھروں سے استنجاء بعد براز تو موزوں ہے مگر بعد بول مناسب نہیں کیونکہ پتھر میں جذب کرنے کا مادہ نہیں ہے جس کی پیشاب کے بعد ضرورت ہوتی ہے البتہ جن لوگوں کے مثانے بہت قوی ہوں اور قطرہ نہ آتا ہو تو ان کے لئے اس سے بھی استنجا درست ہوگا (لامع ۷۳ ج ۱)

مقصد ترجمہ: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ان لوگوں کا رد مقصود ہے جو استنجا پانی کے بغیر پانی کے اور کسی چیز سے جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ پتھروں کے ٹکڑے لاؤ! کہ ان کے ذریعہ نظافت وصفائی حاصل کروں معلوم ہوا جس طرح پانی سے طہارت ونظافت حاصل کی جاتی ہے پتھروں سے بھی ہوسکتی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری دامت فیوضہم السامیہ نے تحریر فرمایا کہ امام بخاریؒ کا اس ترجمہ سے مقصد پتھروں سے استنجاء کرنے کی

حقیقت کے بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ وہ امر تعبدی اور مطہر ہے جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ کا مسلک ہے یا صرف نجاست کو ہلکا کر دینے والا ہے اور امر معقول المعنی ہے جیسا کہ حنفیہ ومالکیہ کا قول ہے (لامع ۳۷ ج۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ ان کے نزدیک قلیل وکثیر نجاست مانع جواز صلوٰۃ ہے اور تین پتھروں سے استنجا کر لینے کے بعد محل استنجا پاک ہو جاتا ہے اور بغیر اس کے اگر صفائی حاصل ہو بھی جائے تو بھی وہ پاک نہ سمجھا جائے گا ہمارا حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پتھر ڈھیلہ وغیرہ سے استنجا کرنا پاکی کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف صفائی کے واسطے ہے اور نجاست کو محل سے کم کر دینے والا ہے لہٰذا ہمارے نزدیک محل استنجا کے بعد بھی نجس ہی رہتا ہے لیکن حق تعالیٰ نے ہمارے ضعف وعاجزی پر نظر فرما کر اتنی سہولت وآسانی عطا فرمادی کہ نجاست کے اس کم حصّہ کو معاف فرما دیا اور اس حالت میں بھی نماز وغیرہ درست ہو جاتی ہے لیکن حقیقت اپنی جگہ وہی ہے کہ محل استنجا کی طہارت پانی ہی سے حاصل ہوگی چنانچہ ایسا شخص جس نے صرف ڈھیلوں سے استنجا کیا ہو اور پانی سے نہ کیا ہو اگر تھوڑے پانی کے اندر گھس جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا۔

اس کے بعد امام ابوحنیفہ وامام شافعی دونوں نے بطور تنقیح مناط یہ فیصلہ کیا ہے کہ پتھر ہی کے حکم میں دوسری وہ چیزیں بھی ہیں جن سے نجاست کو محل سے دور کیا جا سکے بشرطیکہ وہ کم قیمت اور غیر محترم ہوں، حافظ عینی نے لکھا کہ ہر جامد طاہر غیر محترم چیز پتھر ہی کی طرح ہو جبکہ وہ نجاست کو دور کر سکے اور حدیث میں پتھر کا ذکر صرف اس لئے ہوا ہے کہ وہ عرب میں ہر جگہ بسہولت میسر وموجود تھا فتح القدیر میں ہے کہ استنجا ایسی چیز سے کرنا مکروہ ہے جس کی کوئی حرمت یا قیمت ہو مثلاً کاغذ کپڑے کا ٹکڑا، روئی کا پھایہ سر کہ علماء نے فرمایا کہ اس سے فقر وافلاس آتا ہے۔

حافظ عینیؒ نے لکھا کہ امام ابوحنیفہ ﷺ کے نزدیک سونے چاندی سے بھی استنجا مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ کے ایک قول میں مکروہ نہیں ہے پھر لکھا کہ بعض علماء نے دس چیزوں سے مکروہ کہا ہے ہڈی، چونا، گوبر، کوئلہ، شیشہ، کاغذ، کپڑے کا ٹکڑا، درخت کا پتہ سعتر یا صعتر (پہاڑی پودینہ) کھانے کی سب چیزیں (عمدۃ القاری ۷۳۳ ج۱)

ہڈی اور گوبر سے استنجا مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہڈی چکنی ہوتی ہے جواز الہ نجاست کے لئے موزوں نہیں دوسرے اس لئے بھی کہ وہ جنوں کی خوراک ہے، اس کا احترام ہونا چاہیے۔

روایات بخاری وغیرہ سے معلوم ہوا کہ ہڈی پر جنوں کو گوشت ملتا ہے اور اس مقدار سے بھی زیادہ جو پہلے اس پر تھا اور گوبر میں ان کے چوپاؤں کی خوراک ملتی ہے اس میں غلہ ودانہ اس سے بھی زیادہ ان کو ملتا ہے جس سے وہ بنا تھا۔

ترمذی وغیرہ کی روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روث وعظم سے استنجا کو منع فرمایا کہ وہ تمہارے بھائی جنوں کی خوراک ہے، مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے کہ لیلۃ الجن میں جنوں نے آپ سے خوراک کا سوال کیا تو آپ نے فرمایا: تمہیں ہر ہڈی سے جس پر خدا کا نام لیا گیا ہے، بہت زیادہ گوشت ملے گا اور مینگنی گوبر سے تمہارے چوپاؤں کو خوراک ملے گی۔

بعض روایات میں ذبیحہ کی قید نہیں ہے، علماء نے کہا کہ ذبیحہ والی ہڈی مومن جنوں کے لئے اور میت والی کافروں کے لئے ہوگی، حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جن انسانوں کے تابع ہیں اور وہ انسانوں کا جھوٹا کھاتے ہیں، اس سے بھی مذکورہ بالا تطبیق کی تائید ہوتی ہے، امام اعظم سے ایک قول نقل ہوا کہ مسلمان جن نہ جنت میں جائیں گے نہ دوزخ میں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا شاید اس کی مراد بھی یہ ہے کہ اصالۃً اور مستقلاً نہ جائیں گے، اس لئے مسلمان انسانوں کے تابع ہو کر جانا اس کے لئے منافی نہیں ہے، یہ بھی نقل ہوا ہے کہ امام صاحب اور امام مالکؒ کا اس بارے میں مناظرہ ہوا، دونوں نے آیات سے استدلال کیا، آخر میں امام مالک خاموش ہو گئے (العرف الشذی ص ۲۵)

دیگرافادات انور

فرمایا:۔ تنقیح مناط چونکہ منصوصات میں بھی جاری ہوتی ہے اس لئے امام اعظمؒ نے ہر طاہر و پاک چیز کو جس سے نجاست دور کی جا سکے پتھر کی طرح قرار دیا ہے اور اگرچہ حدیث میں صرف پتھر کا ذکر آتا ہے مگر حکم عام رہے گا' پھر فرمایا کہ شارع علیہ السلام کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ ایک جامع مانع عبارت میں قواعد وضوابط بنا کر لوگوں کو عمل کی دعوت دے' یہ طریقہ تو نئے زمانہ کی پیداوار ہے' آپ کا طریقہ عملی تعلیم دینے کا ہے' یعنی جو کچھ امت سے کرانا چاہا اس کو اپنے عمل سے بتلا دیا' چنانچہ آپ نے عرب کی عادت کے موافق استنجا میں پتھروں کا استعمال فرمایا کہ وہی وہاں سہل الحصول تھے' مگر آپ کا مقصد وغرض اس سے عام ہی تھی' اس لئے آپ کے فعل یا قول سے صرف پتھروں کے ساتھ استنجا کو جائز اور دوسری چیزوں سے ناجائز ثابت کرنا درست نہیں۔

بَابٌ لَایَسْتَنْبِحْی بِرَوْثٍ

(گوبر کے ٹکڑے سے استنجا نہ کرے)

(۱۵۶) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَیْمٍ قَالَ ثَنَازُ هَیْرٌ عَنْ اَبِیْ اِسْحٰقَ قَالَ لَیْسَ اَبُوْ عُبَیْدَةَ ذَکَرَہ' وَلٰکِنْ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ الْاَسْوَدِ عَنْ اَبِیْہِ اَنَّہ' سَمِعَ عَبْدَاللّٰہِ یَقُوْلُ اَتَی النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الْغَائِطَ فَاَمَرَنِیْ اَنْ اٰتِیَہ' بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ فَوَجَدْتُّ حَجَرَیْنِ وَالْتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ اَجِدْ فَاَخَذْتُ رَوْثَةً فَاَتَیْتُہ' بِھَا فَاَخَذَ الْحَجَرَیْنِ وَاَلْقَی الرَّوْثَةَ وَقَالَ ھٰذَا رِکْسٌ وَقَالَ اِبْرَاھِیْمُ بْنُ یُوْسُفَ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ اَبِیْ اِسْحٰقَ حَدَّثَنِیْ عَبْدُالرَّحْمٰنِ.

ترجمہ: ابواسحاق کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ابوعبیدہ نے ذکر نہیں کیا' لیکن عبدالرحمٰن بن الاسود نے اپنے باپ سے ذکر کیا ہے انہوں نے عبداللہ (ابن مسعود) سے سنا' وہ کہتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رفع حاجت کیلئے گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ میں تین پتھر تلاش کر کے لاؤں' مجھے دو پتھر ملے' تیسرا ڈھونڈا مگر مل نہیں سکا' تو میں نے خشک گوبر کا ٹکڑا اٹھالیا' اس کو لیکر آپ کے پاس گیا' آپ نے پتھر (تو) لے لئے (مگر) گوبر پھینک دیا' اور فرمایا' یہ ناپاک شے ہے۔

تشریح:۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر انہوں نے تین پتھر لانے کی جستجو کی مگر صرف دو مل سکے' اور تیسرے کی جگہ ایک سوکھے گوبر کا ٹکڑا لے کر حاضر خدمت ہوئے' آپ نے دونوں پتھر تو لے لئے اور اس ٹکڑے کو رد فرما دیا' اس کے بعد اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکا' کہ آپ نے مکرر حکم فرما کر تیسرا پتھر پھر تلاش کرایا ہو' یا حضرت عبداللہ بن مسعود خود ہی تلاش کر کے دوبارہ تیسرا پتھر لائے ہوں' اور ایک روایت جو اس کے ثبوت میں ابوالحسن بن القصار مالکی سے نقل ہوئی ہے' اس کو خود حافظ ابن حجرؒ نے لایصح کہہ کر رد کر دیا ہے۔

بحث ونظر

اس موقع پر حافظ نے عجیب انداز سے بحث کی ہے' ایک طرف انہوں نے اس حدیث سے حضرت امام طحاویؒ کے استدلال کو محل نظر کہا ہے' اور دوسری طرف تین کے عدد کو شرط صحت استنجاء قرار دینے والوں کو بھی حدیث الباب کے استدلال سے مایوس کر دیا ہے۔

امام طحاوی کا استدلال

بظاہر امام موصوف کا حدیث الباب سے استدلال قائلین وجوب تثلیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے اگر تین کا عدد واجب وضروری ہوتا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیسرا پتھر تلاش کرنے کا ضرور حکم فرماتے' یا حضرت عبداللہ بن مسعود خود ہی مزید اہتمام فرماتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے استدلال مذکور کو اس لئے ضعیف کہا ہے کہ مسند احمد میں معمر کے طریق سے یہ جملہ بھی منقول ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر کا ٹکڑا پھینک کر اس طرح فرمایا یہ نجس ہے! ایک اور پتھر ہی لاؤ! پھر حافظ نے لکھا کہ اس کے سب رجال ثقہ وثبت ہیں اور معمر کی متابعت بھی ابوشعبہ واسطی نے کی ہے' اور وہ اگر چہ ضعیف ہے' لیکن ان دونوں کی متابعت عمار بن زریق نے کی ہے جو ابواسحاق سے روایت میں ثقہ ہیں' اگر کہا جائے کہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں ہے تو اس حدیث کا سماع سمجھ میں نہیں آیا مخور فرمالیں نے ثابت کر دیا ہے اور اگر ارسال ہی مان لیا جائے تو وہ بھی مخالفین کے یہاں حجت ہے اور ہم بھی قوت حاصل ہونے پر اس کی حجت مانتے ہیں' حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی کہا کہ شاید امام طحاوی کو اس روایت مسند احمد سے غفلت ہوئی ہے (فتح الباری ص۱۸۱ ج۱)

حافظ عینی کا جواب

فرمایا امام طحاویؒ سے غفلت نہیں ہوئی' بلکہ غفلت منسوب کرنے والوں ہی سے غفلت ہوئی ہے' وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک ابواسحاق کا علقمہ سے عدم سماع محقق ہے' لہٰذا یہ روایات مذکورہ تحقیق سے منقطع ہے' جس پر محدثین اعتماد نہیں کرتے' پھر ابوشیبہ[1] واسطی ایسے ضعیف کی متابعت سے فائدہ اٹھانا اور اس کا ذکر اس مقام میں پسند کرنا تو ایسے شخص کیلئے کسی طرح بھی موزوں نہیں' جو حدیث دانی کا دعویٰ کرتا ہو۔ (عمدۃ القاری ص۷۰۳ ج۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا جواب

فرمایا:۔ حافظ نے امام طحاوی پر تو اعتراض کیا ہے' مگر امام ترمذی پر نہیں کیا حالانکہ انہوں نے بھی اس حدیث پر ترجمہ ''باب الاستنجاء بالحجرین'' قائم کیا ہے' جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے بھی زیادتی مذکور کو قبول نہیں کیا' حافظ عینیؒ کے جواب مذکور پر صاحب تحفۃ الاحوذی نے ایک اعتراض کا موقع نکالا ہے' جس کا جواب ہم اس کے موقع پر بحث قرأت خلف الامام میں دیں گے' ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تفصیل مذاہب

امام اعظم اور مالک وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ انقاء (صفائی اور نظافت) تو واجب ہے' اس کے لئے کوئی عدد ضروری و شرط نہیں' اگر وہ ایک ڈھیلہ یا پتھر سے بھی حاصل ہو جائے تو کافی ہے اور زیادہ جتنی ضرورت ہے بعض اصحاب امام شافعی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے' اور حسب روایت عبدری' حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے' طاق یا تین کا عدد ہمارے یہاں مستحب و مسنون ہے' جیسا کہ طحاوی و بحر میں ہے' حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے تھے کہ علماء حنفیہ کو محدثانہ حیثیت سے اس کی تائید بھی کرنی چاہئے' اور صاحب کنز نے جو لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ مسنون بہ سنت مؤکدہ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تثلیث اور انقاء دونوں واجب ہیں' (طاق عدد) کے بارے میں ان کے دو قول ہیں' مستحب اور واجب' اور یہی مذہب امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ کا بھی ہے' پھر یہ بھی ہوا کہ افضل تو تین پتھر یا ڈھیلے وغیرہ ہیں' مگر ان کی کئی طرف استعمال کی جائیں تو ایک یا دو کی بھی تین طرف کا استعمال جائز ہوتا ہے' اور اگر دونوں استنجے ایک ساتھ ہوں تو چھ پتھر کا استعمال بہتر اور چھ اطراف کا استعمال درست ہوگا۔

دلائل مذاہب

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل یہ حضرت ابن مسعودؓ والی حدیث الباب بھی ہے' چنانچہ امام طحاوی نے اس سے استدلال کیا ہے' جس کا ذکر اوپر ہوا

---

[1] بظاہر یہاں صحیح ابوشیبہ واسطی ہی ہے جو فتح الباری میں ابوشعبہ واسطی چھپ گیا ہے' واللہ اعلم

ہے اور جیسا کہ اوپر نقل ہوا' حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جس زیادتی کا ذکر کر کے حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کی غفلت بتلائی ہے کیا وہی غفلت امام ترمذی کی طرف منسوب کی جائے گی کہ انہوں نے بھی حدیث ابن مسعودؓ پر باب الاستنجاء بالحجرین کا عنوان قائم کیا' اگر وہ زیادتی محدثین کے معیار پر صحیح ہوتی جس کا ذکر حافظ نے کیا تو امام ترمذی اس کو کس طرح نظر انداز کر دیتے' خصوصاً ایسی حالت میں کہ امام ترمذی شافعی المسلک بھی ہیں' اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ترمذی حافظ ابن حجر کی طرح ہر موقع سے اپنے مذاہب کی تائید اور حنفیہ وغیرہم کی تردید کو لازمی و ضروری نہیں سمجھتے' اور اسی لئے ہم نے امام ترمذی کے حالات میں کچھ مسائل بطور نمونہ درج کئے تھے' جن میں امام ترمذیؒ نے باوجود شافعی ہونے کے حنفیہ کی تائید کی ہے' (دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۵۹/۲)

پھر اور آگے بڑھئے تو امام نسائیؒ نے بھی باوجود اپنے تشدد و تعصب نیز شافعی المسلک ہونے کے بھی حدیث الباب (حدیث ابن مسعود) کو باب الرخصۃ فی الاستطابۃ بحجرین کے تحت ذکر کیا ہے' معلوم ہوا کہ انہوں نے بھی مذکورہ زیادتی کو محدثانہ نقطۂ نظر سے نا قابل قبول جانا۔

امام ابوداؤد نے باب الاستنجاء بالاحجار کا عنوان دے کر حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی' جس میں ہے کہ ''تین ڈھیلوں سے نظافت حاصل کی جائے' کیونکہ وہ اس کے لئے کافی ہوتے ہیں۔'' پہلے یہ حدیث ذکر کر کے دوسری حدیث لائے ہیں' جس میں تین ڈھیلوں سے استنجاء کرنے کا مطلقاً ذکر ہے' اس سے معلوم ہوا کہ معین عدد والا حکم صرف اس لئے ہے کہ غالب احوال میں وہ کافی ہوتا ہے اور تثلیث کا حکم وجوبی نہیں ہے' جو حنفیہ و مالکیہ اور امام مزنی شافعی (جانشین امام شافعیؒ) کا مذہب ہے۔

امام بخاریؒ نے عنوان باب الاستنجاء بالحجارۃ کے تحت حدیث ابی ہریرہؓ روایت کی جس میں تثلیث کا ذکر نہیں ہے' اور ''باب الایستنجی بروث'' میں یہی حدیث دو پتھر والی ذکر کی' پھر اس کے علاوہ بھی ان ابواب میں کہیں وہ احادیث نہیں لائے' جو شوافع وغیرہم کی متدل ہیں۔

اس تفصیل سے یہی ظاہر ہوتا ہے واللہ اعلم کہ امام بخاری' امام ترمذی' امام ابوداؤد اور امام نسائی وغیر حدیثی نقطۂ نظر سے امام طحاوی اور حنفیہ و مالکیہ و مزنی شافعی کے مسلک کو راجح سمجھتے ہیں اور تثلیث کو ضروری واجب نہیں قرار دیتے' البتہ امام مسلم نے باب الاستطابہ کے تحت حدیث سلمان کو ذکر کیا ہے' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین ڈھیلوں سے کم استعمال نہ ہوں' مگر اس کا مطلب وہی لیا جائے گا' جو ابوداؤد کی روایت **فانها تجزئی منه** (وہ کافی ہوتے ہیں) یعنی حکم استحبابی ہے اور اس لئے ہے کہ اکثر احوال میں یہ عدد کافی ہو جایا کرتا ہے' پھر یہ کہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل شوافع بھی نہیں کرتے' کیونکہ تین ڈھیلوں کو ضروری وہ بھی نہیں قرار دیتے' اگر ایک دو ڈھیلوں کے ہی تین گوشوں کو استعمال کر لیا جائے تو وجوب کا حکم ساقط کر دیتے ہیں' حالانکہ تین ڈھیلوں کا استعمال ظاہر حدیث کے مطابق نہیں ہے اس کے علاوہ حنفیہ کی دوسری بڑی دلیل حدیث ابی ہریرہؓ ہے' جس کو ابوداؤد' ابن ماجہ' طحاوی' دارمی' بیہقی' حاکم' ابن حبان' اور امام احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ''ڈھیلوں سے استنجاء کرے تو طاق عدد اختیار کرے' جو ایسا کرے' بہتر ہے' ورنہ کوئی حرج نہیں۔''

صاحب تحفہ کا ارشاد

علامہ مبارک پوری نے حدیث مذکور کے بارے میں لکھا:۔ ''اس حدیث کو ابوداؤد و ابن ماجہؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور یہ بظاہر حدیث سلمان کے خلاف ہے' لیکن وہ اس سے زیادہ صحیح ہے' اس لئے اس پر مقدم ہوگی' یا دونوں کو جمع کیا جائے گا' جس طرح حافظ نے فتح میں لکھا ہے:۔ ''حدیث سلمان کو امام شافعی' امام احمد و اصحاب حدیث نے اختیار کیا ہے' اس لئے انہوں نے انقاء و صفائی کی رعایت کے ساتھ تین سے کم نہ ہونے کی شرط لگا دی ہے' اگر تین سے صفائی حاصل نہ ہو تو زیادہ لیں گے' اور پھر حدیث ابی داؤد کی زیادتی **و من لا فلا حرج** کے سبب سے جس کی سند اچھی ہے طاق عدد کی رعایت مستحب ہوگی واجب نہ ہوگی' اس طرح سے روایات الباب کو جمع کر لیا جائے گا۔'' اور ابن تیمیہ نے منتقی میں حدیث ابی ہریرہؓ کا ذکر کر کے لکھا:۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ تین کے بعد طاق عدد پر ختم کرنا چاہئے تا کہ

سب نصوص پر عمل ہو جائے۔'' (تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ص ج ۲۷/۱) اس کے بعد زمانۂ حال کے ایک اہل حدیث عالم و محقق فاضل شیخ عبید اللہ مبارک پوری شارح مشکوۃ شریف کے محققانہ ارشادات عالیہ بھی ملاحظہ فرمالیجئے۔

صاحب مرعاۃ کی تحقیق

اس حدیث کو ابوداؤد ابن حبان، حاکم و بیہقی سب ہی نے حصین جرانی کے طریق سے روایت کیا ہے، جس کے بارے میں ذہبی نے لایعرف کہا، حافظ نے مجہول کہا اور اس روایت میں ابوسعید حبرانی حمصی تابعی بھی ہیں، جن کے متعلق ابوزرعہ نے لایعرف کہا اور حافظ نے مجہول کہا اور ان دونوں کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ابوزرعہ نے حصین حبرانی کو شیخ کہا، حافظ ابن حجر نے فتح میں اس حدیث کو حسن الاسناد کہا۔'' (مرعاۃ المفاتیح ص ۲۴۹/ ج ۱)

تحقیق مذکور پر نقد

اس میں شک نہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے حدیث ابی ہریرہ کے مذکورہ بالا راویوں کے متعلق متضاد طرز اختیار کیا ہے، کہیں حصین کو گرانے کی کوشش ہے، اور ابوسعید کو بھی حبرانی ہی اور تابعی بتلانے کی فکر ہے، اور جن روایات میں ان کو ابوسعید الخیر انماری اور صحابی کہا گیا ہے اس کو راویوں کا وہم و مغالطہ کہتے ہیں اور تصحیف و حذف کا الزام لگاتے ہیں (تہذیب) دوسری طرف پوری سند پر حسن کا حکم بھی لگا رہے ہیں اور حدیث کو معمول بہ بھی بنا رہے ہیں، اور جمع بین الروایات کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

یہ بات بہت ظاہر تھی کہ ابوسعید الخیر انماری صحابی ہی اس حدیث کے رواۃ میں سے ہیں، ابوسعید حبرانی تابعی نہیں ہیں، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں ابوسعد الخیر لکھا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ وہ اصحاب عمر سے ہیں، اور خود حافظ نے بھی اصابہ میں لکھا ہے کہ ابوسعد الخیر جن کو ابوسعید الخیر کہا جاتا ہے، ابن السکن نے کہا کہ وہ صحابی تھے، ان کا نام عمرو کہا جاتا ہے، اسی طرح ابن ماجہ، حاکم، بیہقی، دارمی اور طحاوی میں بھی ثور کے طریق سے ابوسعد الخیر سے ہی روایت ہونا اس امر کے یقین کیلئے نہایت کافی تھا کہ اس حدیث میں ابوسعد الخیر یا ابوسعید صحابی ہی ہیں پھر بھی حافظ ابن حجرؒ نے اس کو بھول بھلیاں بنا کر حذف و تصحیف وغیرہ کا الزام رواۃ کے سر رکھ دیا، کیا اتنے سارے کبار محدثین بھی رواۃ کے حذف و تصحیف کو نہ سمجھ سکے، اور مغالطہ میں پڑ کر غلط روایت کرتے رہے، اور ایک تابعی کو صحابی خیال کرتے رہے! یہ بات کس طرح ہو سکتی ہے؟ اس کے بعد گذارش ہے کہ حافظ کی تحقیق تو اس بارے میں جیسی تھی اس کا حال اوپر تحریر ہوا۔

صاحب مرعاۃ کی بڑی غلطی

آپ کا فرض تھا کہ تلاش و تحقیق کے بعد کچھ منقح بات تحریر کرتے، ادھوری بات کہنے سے کیا فائدہ ہوا؟ نیز آپ نے بڑی غلطی یہ کی کہ ابو داؤد ابن حبان، حاکم، بیہقی سب کے متعلق یہ حکم لگا دیا کہ ان سب نے ابوسعد حبرانی حمصی سے روایت کی ہے، حالانکہ ان سب کتابوں میں سے کسی کتاب میں بھی حبرانی حمصی کی صفت ابوسعید کے ساتھ ذکر نہیں ہے، کسی میں ابوسعد الخیرہ، کسی میں ابوسعید الخیر ہے، جس کو حبرانی حمصی نہیں کہا جا سکتا، کسی میں صرف ابوسعید بغیر لقب کے ہے، ایسی صورت میں صاحب مرعاۃ نے اس قدر بے تحقیق اور غلط بات ایسے بڑے جلیل القدر محدثین کی طرف منسوب کر دی، اس پر جتنی حیرت کی جائے کم ہے، یہ ان لوگوں کے علم و تحقیق کا حال ہے جو حدیث دانی، اور خدمت علم حدیث کی تنہا دعویدار ہیں، اور جماعت اہل حدیث کے ہزاروں لاکھوں روپے ان کی خدمتِ حدیث پر صرف ہو رہے ہیں، اور جو اپنی کتابوں کے مقدمات میں صرف اپنی جماعت کی حدیثی جذبات کو بڑھا چڑھا کر لکھتے ہیں اور دوسرے خدام حدیث کے تعارف تذکروں سے گریز کرتے ہیں۔

علامہ عینی کی تحقیق

آپ کے یہاں گومگو والی بات نہیں ہے، بے لاگ و بے تعصب تحقیق کی شان نمایاں ہوتی ہے، آپ نے فیصلہ فرما دیا کہ روایت میں ابو

سعید الخیر صحابی ہی ہیں' اور ابوداؤد' یعقوب بن سفیان' عسکری' ابن بنت منیع' اور بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں' ابن حبان نے بھی اس حدیث ابی ہریرہ کو اپنی صحیح میں درج کیا ہے' اور ابوسعید کو کتاب الصحابہ میں ذکر کیا ہے اور ان کا نام عامر بتلایا ہے' بغوی نے عمرہ صاحب تہذیب نے زیاد' اور امام بخاری نے سعد نام لکھا ہے۔

صاحب التنقیح کی تحقیق

لکھا کہ جس کو ابوسعید حبرانی سمجھا گیا ہے وہ درحقیقت ابوسعید الخیر ہے' جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ملتی ہے اور ابوداؤد نے بھی غیر سنن میں ابوسعید الخیر لکھ کر آگے یہ بھی لکھا کہ وہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور ایسا ہی ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں لکھا ہے اور اس لئے حافظ نے فتح میں لکھا کہ اس کی اسناد حسن ہے' اور اس لئے حاکم نے بھی متدرک میں حدیث ابوہریرہؓ کو نقل کر کے لکھا کہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور اس کو بخاری و مسلم نے ذکر نہیں کیا' امام ذہبی نے اس پر ان کی موافقت کی اور اس کو صحیح کہا۔

صاحب امانی الاحبار فی شرح معانی الآثار نے مذکورہ بالا بحث کو ص ۲/۱۶۴ و ص ۲/۱۶۵ میں نہایت عمدہ تحقیق و تنقیح سے لکھا ہے بلکہ بذل[1] المجہود میں بھی اس حدیث کی تحقیق میں جو کچھ کمی تھی اس کو بوجہ احسن پورا کر دیا ہے' جزاہم اللہ خیر الجزاء۔

حق تعالیٰ مؤلف علامہ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب کاندھلوی امیر جماعت تبلیغ مرکز نظام الدین دامت فیوضہم کو اجر عظیم عطا فرمائے کہ معانی الآثار امام طحاوی کی مکمل و بہترین شرح مرتب کر رہے ہیں۔

اہتمام درس طحاوی کی ضرورت

کاش! ہمارے ارباب مدارس عربیہ کو بھی اس امر کی توفیق ملے کہ وہ بخاری و ترمذی کی طرح شرح معانی الآثار طحاوی کو پڑھانے کا اہتمام کریں' اس کو پڑھ کر حدیث فہمی کا نہایت اعلیٰ ذوق پیدا ہوگا' ہم نے امام طحاوی کے حالات مقدمہ میں لکھے تھے۔

محترم مولانا فخر الحسن صاحب نے جو دار العلوم دیوبند میں ترمذی شریف جلد ثانی اور ابوداؤد شریف وغیرہ پڑھاتے ہیں' امام طحاوی کے حالات ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیئے ہیں' جو بہت مفید ہے' اور حقیقت یہ ہے کہ محدثین میں امام طحاوی کا جواب نہیں ہے۔

امام طحاوی کے متعلق حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ "امام طحاوی مذہب امام اعظمؒ کے سب سے بڑے عالم تھے' وہ امام اعظمؒ کے تین واسطوں سے' امام مالک کے دو واسطوں اور امام شافعیؒ کے ایک واسطہ سے شاگرد تھے' باب الحج میں ایک واسطہ سے امام احمد سے بھی اجازت ذکر کی ہے' وہ نہ

---

[1] بذل المجہود ص ۱/۲۳ میں قال ابوداؤد کی شرح میں بظاہر کئی تسامحات ہوئے ہیں۔ (۱):۔ غرض ابوداؤد دفع اشتباہ بتلائی ہے' جو حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کی غیر منفصل رائے مذکور سے تو مطابق ہوسکتی ہے' مگر حافظ عینی و صاحب التنقیح کے تحقیقی فیصلوں اور دوسری تمام روایات سے منطبق نہیں ہوئی' اس لئے غرض ابوداؤد بھی یہی معلوم ہوتی ہے' کہ حمرانی و حمیری کو بھی ایک بتلائیں' اور ابوسعید ابوسعید الخیر کو بھی' اور اس سے صاحب غایۃ المقصود کا اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے' کیونکہ جس روایت کو منفرد سمجھا گیا ہے اس کو خود ہی ابوداؤد نے دوسری متابع روایات کے حوالہ سے ابوسعید الخیر پر محمول کر دیا' گویا ان کے خیال میں یہاں بھی مراد راوی ابوسعید الخیر صحابی ہی ہیں' جیسا کہ بقول صاحب التنقیح ابوداؤد نے غیر سنن میں اسکو پوری صراحت کے ساتھ متعین کیا ہے۔ (۲):۔ دوسری غرض ابوداؤد کہ ابو عاصم نے عیسیٰ بن یوسف کی مخالفت کی اس لئے صحیح نہیں کہ مقصود بیانِ مطابقت ہے' نہ کہ مخالفت' جس کو آگے خود صاحب بذل نے بھی تسلیم کیا ہے' مگر ظاہر ہے غرض بیان مخالفت اور غرض بیان موافقت میں فرق ہے۔ (۳):۔ قوله فلو كان عند ابی داؤد الخ وقوله فعلم بهذ ان هذا الزيادة مقصودة الخ ص ۱/۲۴ اس میں بھی مسامحت ہوئی کیونکہ درحقیقت زیادتی مذکورہ صرف روایت عبدالمالک پر مقصود نہیں ہے بلکہ روایت ابی عاصم میں بھی موجود ہے' اور یہ روایت ابی عاصم حاکم کی متدرک دارمی اور طحاوی میں ہے' یعنی تینوں کتابوں میں زیادتی موجود ہے' اتنی بڑی ناواقفیت یا غفلت امام حدیث ابوداؤد کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی۔ والحق احق ان یقال. والعلم عند الله العزيز الحكيم الخبير "مؤلف")

صرف امام مجتہد تھے' بلکہ بقول علامہ ابن اثیر جزری کے مجدد بھی تھے' اور میں ان کو مجدد باعتبار شرح حدیث کے کہتا ہوں' یعنی بیان محامل الحدیث اور محدثانہ سوالات و جوابات وغیرہ میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے' محدثین متقدمین' سند و متن کے لحاظ سے روایت حدیث کا اہتمام کرتے تھے' بحث و نظر سے تعرض نہ کرتے تھے' امام طحاوی نے معانی حدیث میں بحث و نظر کا میدان گرم کیا اور اس میں نہایت بلند مقام حاصل کیا۔

حضرت شاہ صاحب کے درس کی شان

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کے درس کی شان عجیب تھی' ساری حدیث کی مہمات کتب درس سامنے رکھی ہوتی تھیں' اور جہاں کسی حدیث میں کسی محدث کی رائے یا روایت کا اہم حوالہ دیا اس کو فوراً ہی ایک دومنٹ کے وقفہ میں کتاب سے نکال کر سنا دیا' اس طرح نہ صرف سب محدثین کے علوم سے باخبر فرما دیتے تھے' بلکہ ہر محدث کے طرز تحقیق وغیرہ سے بھی واقف کرا دیتے تھے۔

اس طریقہ سے وہ نہ صرف بخاری و ترمذی پڑھاتے تھے، بلکہ مسلم، ابوداؤد' طحاوی وغیرہ سب ہی کتابوں کو پڑھاتے تھے، فتح الباری عمدۃ القاری اور دوسری شروحِ کتب حدیث کے تو بیسیوں حوالے روزانہ درس میں بے تکلف اپنی یاد سے سنا دیا کرتے تھے، اس لئے آپ کے زمانے میں دوسری کتابیں طحاوی، موطا امام محمد وغیرہ اگر اہتمام سے نہ بھی پڑھی جائیں، تب بھی کوئی مضائقہ نہ تھا، لیکن آپ کے بعد درسِ حدیث کی وہ شان باقی نہ رہی، لہٰذا ہر کتاب اور خصوصیت سے طحاوی شریف کو نہایت اہتمام سے پڑھانے کی ضرورت ہے تا کہ طلبۂ حدیث کو محدثانہ ذوق اور حنفیت سمحہ کا صحیح تعارف حاصل ہو۔

مذہبی و عصری کلیات کے جداگانہ پیمانے

مجھے یہ معلوم ہو کر نہایت افسوس ہوا کہ ایک مرکزی علمی درس گاہ میں طحاوی شریف کا درس ایک یگانہ روزگار، بقیۃ السلف محدث کو اعزازی طور پر سپرد ہوا اور چونکہ ان کا طرزِ تحقیق نہایت بلند پایہ تھا، ذی استعداد طلبۂ حدیث اس سے بہت متاثر و مانوس ہوئے اس لئے بعض اساتذہ اس صورتِ حال کو برداشت نہ کر سکے اور بہ لطائف الحیل ان سے اس اعزاز کو واپس لے لیا گیا، ہمارے زمانے کے اربابِ مدارس کا یہ طرزِ فکر اس لئے بھی زیادہ تکلیف دہ ہے کہ عصری کالجوں اور یونیورسٹیوں میں علمی مذاق ان حضرات سے بالکل مختلف اور روبہ ترقی ہے وہاں کوشش کر کے اور بڑی بڑی رقوم خرچ کر کے ایسے لوگوں کو بلا کر لکچر زکرائے جاتے ہیں، جو کسی علم و فن کی خصوصی ریسرچ و تحقیق کے حامل ہوتے ہیں، اس سے نہ وہاں کے اساتذہ میں احساسِ کمتری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، اور نہ تنگ دلی و تعصب کے مظاہرے ہوتے ہیں، غرض اپنی بہت سی خوبیاں دوسروں میں چلی گئی ہیں، اور ان کی برائیاں ہم نے اپنالی ہیں، اللہ تعالیٰ رحم فرمائے۔

حافظ ابن حزم کی رائے اور مسلک حق پر اعتراضات

رائے یہ لکھی کہ بول و براز و دمِ حیض وغیرہ سے طہارت یا تو پانی سے ہوگی، جس سے ازالۂ اثر نجاست ہو جائے، یا تین پتھروں سے، اگر ان سے صفائی حاصل نہ ہوئی تو پھر طاق عدد ہونا ضروری ہے، اور کسی پر پاخانہ لگا ہوا نہ ہو، یا مٹی وریت سے بلا شرطِ عدد مگر اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ جتنی بار اس سے ازالۂ نجاست کرے، وہ طاق ہو، پھر لکھا کہ داہنے ہاتھ سے یا قبلہ رخ ہو کر استنجا کرے گا تو وہ صحیح نہ ہوگا الخ دلیل میں مسلم کی حدیثِ سلمان فارسی وغیرہ کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد امام اعظم اور امام مالک کا مذہب نقل کیا ہے کہ وہ صرف طہارت و نظافت کو ضروری قرار دیتے ہیں، تین کا عدد یا طاق کچھ شرط نہیں اور ہر چیز سے استنجا جائز کہتے ہیں، حالانکہ یہ امر نبوی کے خلاف ہے، جن میں تین پتھروں سے کم پر اکتفاء کو ممنوع قرار دیا ہے، پھر لکھا کہ ان کے پاس ہمارے علم میں بجز حضرت عمرؓ کے تعامل کے کوئی دلیل نہیں ہے اور

رسول ﷺ کے سوا کسی کا قول فعل حجت نہیں ہے پھر لکھا کہ ان کے یہاں قبلہ رخ ہو کر اور داہنے ہاتھ سے بھی پیشاب کا استنجا درست ہے۔

امام شافعیؒ کے متعلق لکھا کہ ان کے یہاں ایک پتھر کے تین گوشوں سے استنجا صحیح ہے اور وہ بھی ہر چیز سے بجز ہڈی، کوئلہ، زکل اور غیر مذبوح چمڑے کے استنجاء جائز کہتے ہیں، یہ بھی خلاف امرِ رسول ﷺ ہے کہ آپ نے تین پتھروں سے کم پر اکتفاء کو ممنوع کیا ہے، اور پتھروں پر دوسری چیزوں کو قیاس کریں گے تو ہم کہیں گے کہ تیمم بھی مٹی کے سوا دوسری چیزوں سے کرو وہاں قیاس کیوں نہیں کرتے؟ کیا فرق ہے؟

اگر وہ مسح ثلاث مرات والی حدیثِ ابنِ اخی الزہری سے استدلال کرتے ہیں تو وہ ضعیف اور ان سے روایت کرنے والے محمد بن یحییٰ کنانی مجہول ہیں، دوسرے اس میں یہ کہاں ہے کہ وہ تین مسحات ایک پتھر کے ہوں گے۔

اگر ایک حدیث ابی ہریرہ "**من استجمر فلیو تر، من فعل فقد احسن و من لا فلا حرج**" سے استدلال کیا جائے تو ابن الحصین اور ابو سعید یا ابو سعد الخیر مجہول ہیں۔ (المحلیٰ ۹۵۔۱)

جواب ابن حزم

یہاں انھوں نے دو غلطی کیں اول تو حصین کو ابن الحصین کہا، پھر جرح کا قول ذکر کر دیا اور توثیق کے اقوال سب حذف کر دیئے، دوسرے یہ کہ ابو سعید یا ابو سعد الخیر کو بھی مجہول قرار دیدیا، حالانکہ وہ صحابی ہیں، شاید وہ اس کو ابو سعید حبرانی حمصی تابعی سمجھ گئے، جن کو بعض لوگوں نے مجہول کہا ہے، اسی طرح وہ دوسروں کی طرف مسائل کی نسبت میں بھی غلطی کرتے ہیں۔ اور کوشش کر کے بہ تکلف ایسی صورتیں نکال کر پیش کرتے ہیں جن کی وجہ سے کم علم لوگ ان مذاہبِ حقہ کے متعلق غلط فہمی کا شکار ہوں اور ان سے نفرت کرنے لگیں، پھر اس طرح ان کا رجحان ابنِ حزم ظاہری اور دوسرے غیر مقلد علماء کی طرف ہو سکے، حافظ ابن حزم کی دوسری باتوں کا جواب پہلے آ چکا ہے۔

حافظ موصوف کا تذکرہ مقدمۂ انوار الباری میں آ چکا ہے، حدیث پر بڑی وسیع نظر ہے، مگر افسوس ہے کہ ظاہریت، عصبیت اور بے جا تشدد اور غلو، نیز اکابر امت کی شان میں گستاخی اور بے محل جسارت نے ان کے فیض کو محدود اور افادات کو ناقص کر دیا ہے **واللہ الموفق لکل خیر ومنه الهدایه فی الامور کلها**.

رکس کے معنی: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ابنِ ماجہ میں رجس ہے اور نہایہ میں رکس کو رجیع کا ہم معنی قرار دیا ہے، قرآن مجید میں ہے **ارکسوا فیها** (لوٹائے جائیں گے اس میں) ابن سید الناس نے کہا رکس، رجع کی طرح ہے، یعنی نجس کے معنی میں ہے کیونکہ لید گوبر بھی نجاست کی طرف لوٹتے ہیں، اس کے بعد کہ وہ طعام تھے۔

علامہ خطابی نے کہا کہ رکس رجیع (گوبر، لید وغیرہ) ہے، کہ وہ طہارت سے نجاست کی طرف لوٹ گیا، اور ایک روایت میں رکیس بھی ہے فعیل کے وزن پر بمعنی مفعول۔ "پھرا ہوا"۔ لہٰذا وہ ایک وصف بتلایا گیا ہے یعنی نجاست کا اور اس بنا پر حکم بھی وصفِ مذکور ہی کے سبب ہوگا، جو رکس ہوگا وہ نجس بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں سب جانوروں کے گوبر، لید وغیرہ نجس ہیں، خواہ وہ ان جانوروں کے ہوں جن کا گوشت حلال ہے یا دوسروں کے، کیونکہ وصف مذکور بطورِ علت سب میں یکساں پایا جاتا ہے۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے، لیکن رجس کی روایت سے استدلال صحیح نہ ہو گا، اس لئے کہ اس صورت میں حکم اس روثہ مشار الیہا پر ہوگا، اور اسی پر محدود رہے گا اس سے کوئی عام شرعی ضابطہ نہیں ملے گا، جس کو دوسرے مواقع میں استعمال کر سکیں، رکس میں ایک وصفِ حسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ وصف جہاں بھی ہوگا، حکم بھی اس کے ساتھ رہے گا۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رجس کی روایت بالمعنی ہوئی ہو، کیونکہ دونوں کا حال ایک ہی ہے اگر ہم رجس کو پلیدی کے معنی میں وصف کہیں تو وہ اس لئے درست نہ ہوگا کہ وہ وصف غیر منضبط ہے طبائع پر اس کا مدار ہے، استقراء کا محتاج ہوگا۔

پھر فرمایا:۔ ابنِ خزیمہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ ٹکڑا گدھے کی لید کا تھا، اس کو شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں نقل کیا ہے لیکن انھوں نے غلطی سے اس زیادتی کو بھی مرفوع کہدیا ہے، حالانکہ وہ راوی کی طرف سے ہے، اس نے واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ بات بھی اپنی طرف سے بڑھا دی، لہٰذا اس کو شارع علیہ السلام کی طرف سے بیانِ علت کا مرتبہ نہیں دے سکتے، اور جب وہ تعلیلِ شارع نہیں تو حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہوگی۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی حلال جانوروں کی مینگنیاں لید و گوبر کو پاک کہا اور اس پر بڑی لمبی بحث کی ہے، اپنے دلائل خوب پھیلائے ہیں، میں نے ان کی سب باتوں کا مختصر مگر مکمل جواب دے دیا ہے، یہ بحث اپنے موقع پر آئے گی۔ اور وہاں حنفیہ کے دلائل مع تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ درج ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حدیث الباب کے بارے میں امام بخاری و ترمذی کا حدیثی و فنی اختلاف!

حدیث الباب کی روایت کئی طرق سے ہوئی ہے، اور امام ترمذیؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کا طریقِ روایت امام بخاری کے طریقِ روایت سے زیادہ صحیح ہے، امام ترمذی نے اپنی صوابدید کے موافق وجوہِ ترجیح قائم کی ہیں، اور حافظ بن حجر نے امام بخاری کی تائیدی وجوہ لکھی ہیں، محقق عینی نے حافظ ابنِ حجر کی تردید کی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے محقق عینی کے خلاف حسبِ عادت کچھ لکھا ہے، چونکہ یہ ایک حدیثی فنی بحث ہے، اور طلبۂ حدیث و علمی ذوق رکھنے والوں کے لئے اہم بھی ہے، ہم اس کے ضروری پہلو نمایاں کرتے ہیں، واللہ الموفق، طرقِ روایت یہ ہیں۔

(۱) زہیر عن ابی اسحٰق عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن ابیہ عن عبداللہ بن مسعودؓ (بخاری، ابن ماجہ، نسائی، بیہقی) (۲) اسرائیل عن ابی عبیدۃ عن عبداللہ بن مسعودؓ (ترمذی والامام احمدؒ) (۳) قیس بن الربیع عن ابی اسحاق عن (۴) معمر عن ابی اسحاق عن علقمۃ (۵) عمار بن زریق (۶) زکریا بن ابی زائدہ عبدالرحمٰن بن یزید

امام بخاری نے پہلا طریق اختیار کیا، اور ساتھ ہی ابو اسحٰق کا یہ قول بھی نقل کیا کہ وہ اس روایت کو یہاں ابوعبیدہ سے نہیں لے رہے ہیں بلکہ عبدالرحمٰن بن الاسود اور ان کے باپ کے واسطے سے عبداللہ بن مسعود سے ذکر کر رہے ہیں۔

توجیہِ حافظ: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابو اسحٰق نے ابوعبیدہ کی روایت باوجود اس کے اعلیٰ ہونے کے اس لئے ترک کردی کہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد بزرگوار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے صحیح طور پر ثابت نہیں ہے پس وہ روایت منقطع تھی، اس کی جگہ روایتِ موصولہ کو اختیار کیا۔ گویا ابو اسحٰق یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں اب اس طریقِ ابی عبیدہ سے روایت نہیں کرتا بلکہ طریقِ عبدالرحمٰن سے روایت کرتا ہوں (فتح ۱۸۱۔۱)

حافظ ابن حجرؒ نے مقدمۂ فتح الباری میں بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا کہ مجموعۂ کلامِ ائمہ سے معلوم ہوا کہ تمام روایات میں سے راجح طریق اسرائیل کا ہے، جس سے اسناد منقطع ہے، کیونکہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد بزرگوار حضرت عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں ہے یا دوسرا طریق زہیر کا ہے، جس سے اسناد متصل ہوتی ہے، حافظ نے لکھا کہ ان لوگوں کا یہ فیصلہ صحیح ہے اس لئے کہ زہیر اور اسرائیل تک جو اسانید ہیں وہ باقی دوسری اسانید سے زیادہ ہیں۔

پھر لکھا کہ حدیث الباب کے بارے میں اضطراب کا دعویٰ درست نہیں، (جو امام ترمذی نے کیا ہے) کیونکہ کسی حدیث میں حفاظ پر اختلاف دو شرطوں سے موجبِ اضطراب بنتا ہے ایک تو یہ کہ وجوہِ اختلاف برابر کی ہوں پس اگر ایک قول کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اسی کو مقدم کرلیا جاتا ہے اور مرجوح کی وجہ سے راجح کو معلل نہیں کہہ سکتے، (لہٰذا حدیث الباب کو مضطرب نہیں کہیں گے) دوسری شرط یہ ہے کہ اگر سب اقوال و

وجوہ برابر کے ہوں اور قواعدِ محدثین پران کو جمع کرنا دشوار ہو، یا کسی راوی حافظ کے بارے میں اس امر کا غلبۂ ظن ہو جائے کہ اس نے حدیث کو بعینہ ضبط نہیں کیا ہے، اس وقت بھی اس روایت کے اوپر اضطراب کا حکم لگا سکتے ہیں، لیکن یہاں ابواسحٰق پر جو وجوہِ اختلاف جمع ہوئیں وہ سب ایک درجہ کی نہیں ہیں، کیونکہ زہیر و اسرائیل کے علاوہ دوسرے طریقے تو اعتراض سے خالی نہیں ہیں، اس کے بعد زہیر کے متابعات موجود ہیں وہ مقدم ہو گئی۔ دوسرے یہ بھی وجہِ ترجیح ہے کہ خود ابواسحاق کے نزدیک بھی عبدالرحمٰن سے روایت کرنا مرجح معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ابوعبیدہ کا طریق چھوڑ کر دوسرا طریق اختیار کیا مقدمہ فتح الباری ۳۰۳)

امام ترمذی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اس حدیث میں اضطراب[1] اور حافظؒ کا یہ قول کہ امام ترمذی کا دعوائے اضطراب یہاں صحیح نہیں، اسنادِ حدیث مذکور کے اتنے بڑے اختلاف کی موجودگی میں درست نہیں معلوم ہوتا پھر امام ترمذی نے صرف دعویٰ نہیں کیا بلکہ اس کی دلیل بھی ساتھ ہی لکھدی ہے کہ اپنے استاذِ حدیث دارمی جیسے محدث سے میں نے سوال کیا کہ ان میں سے کون سی روایت زیادہ صحیح ہے تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر اپنے جلیل القدر شیخ و استاذ امام بخاریؒ سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بھی کوئی صحیح فیصلہ نہ فرمایا، البتہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں زہیر والی روایت کو اختیار کیا، اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی کو راجح و بہتر سمجھا ہے، لیکن میرے نزدیک تو اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیثِ اسرائیل وقیس ہے، جو بطریق اسحاق بواسطۂ ابوعبیدہ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، کیونکہ ابواسحاق سے روایت کرنے میں اسرائیل زیادہ اثبت واحفظ ہیں بہ نسبت دوسرے رواۃ کے اور اس پر ان کی متابعت بھی قیس بن ربیع نے کی ہے نیز میں نے ابوموسیٰ محمد بن المثنی سے سنا کہتے تھے کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ابواسحاق کی حدیثی روایات میں سے کوئی حدیث بواسطۂ سفیان ثوری مجھ تک نہ پہنچ سکی، اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے ان کی روایات کے لئے واسطۂ مذکورہ کو زیادہ اہم اس لئے نہ سمجھا کہ اسرائیل پر بھروسہ کیا، اور وہ واقع میں بھی سفیان سے زیادہ کامل و مکمل طریقہ سے ان کی روایات بیان کرتے تھے۔

دوسرے یہ کہ زہیر کی روایت ابواسحٰق سے اتنی قوی نہیں ہے کیونکہ اس نے ان کی آخر عمر میں حدیث سنی ہے تیسرے یہ کہ میں نے احمد بن الحسن سے سنا کہتے تھے کہ میں نے امام احمدؒ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر سے سن لو تو پھر اس کی پروہ نہ کرو کہ کسی اور سے بھی سنی ہے یا نہیں؟ البتہ ابواسحاق کی احادیث اس سے مستثنیٰ ہیں (یعنی ان سے روایت میں یہ دونوں اس درجہ میں معتمد نہیں ہیں، اس کو اور زیادہ معتمد اور قوی واسطوں سے حاصل کرو گے تو بہتر ہوگا۔)

پھر امام ترمذیؒ نے یہ بھی لکھا کہ عبیداللہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعود سے حدیث نہیں سنی۔ اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود ان سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے والد سے کچھ یاد ہے، تو کہا نہیں۔

یہاں پہنچ کر دو امر تنقیح طلب ہو جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حدیث الباب بطریقِ روایتِ امام بخاریؒ زیادہ قوی ہے، یا بطریق امام ترمذیؒ، کیونکہ ابھی آپ نے امام ترمذیؒ کا مفصل نوٹ پڑھا کہ وہ کئی وجوہ سے اپنی روایت کو امام بخاریؒ کی روایت سے زیادہ اصح بتلا رہی ہیں۔

دوسری بات یہ کہ عبیداللہ نے اپنے والد سے حدیث سنی ہے یا نہیں، گو امام ترمذی نے تو باوجود تحقیقِ عدم سماع کے بھی اس روایت کو

---

[1] اگر کسی جگہ حدیث کی سند یا متن میں رواۃ کا اختلاف ہو، خواہ وہ تقدیم و تاخیر کا ہو یا زیادتی و نقصان سے، کسی راوی کے دوسرے کی جگہ بدلنے سے ہو، یا متن کے بدلنے سے ہو، دوسرے متن کی جگہ، یا اسماءِ سند و اجزاء متن میں تصحیف ہو، یا اختصار و حذف وغیرہ کا اختلاف ہو تو ان سب صورتوں میں حدیثِ مضطرب کہلاتی ہے۔

زیادہ قوی قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ کتابوں میں لکھی ہے کہ باوجود انقطاع کے بھی امت اور ائمہ نے اس حدیث کی تلقی بالقبول کی ہے اور اس کو ترک نہیں کیا، معلوم ہوا کہ منقطع روایات بھی معتبر ہوتی ہیں، نیز امام مسلم کی صحیح میں بکثرت منقطع روایات ہیں، اگر وہ ساقط الاعتبار ہوتیں تو ایسا جلیل القدر محدث ان کو کیوں ذکر کرتا، اس بحث کو مقدمہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم میں بھی اچھی تفصیل سے لکھا ہے، واللہ اعلم

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام احمدؒ نے بھی امام ترمذی کی طرح اسرائیل عن ابی اسحاق عن عبیداللہ عن عبداللہ بن مسعودؓ حدیث الباب کی روایت اپنی مسند میں کی ہے، یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ امام احمد نے باوجود تحقیق عدمِ سماع مذکور ایسا کیا ہے، یا ان کے نزدیک سماع ثابت ہے، جیسا کہ حافظ عینیؒ کے نزدیک ہے اور اس کا ذکر آئندہ آرہا ہے۔

تشریح ارشادِ امام ترمذی رحمہ اللہ

یہ تو حافظ ابن حجرؒ نے بھی طے شدہ فیصلہ لکھا ہے کہ حدیث الباب کے تمام طرقِ روایت میں سے اسرائیل اور زہیر ہی کے دو طریق سب سے زیادہ بہتر اور قوی ہیں، اب امام ترمذیؒ ان دو میں سے اسرائیل کے طریق کو راجح اور اصح فرما رہے ہیں، جس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ محدث عبدالرحمٰن بن مہدیؒ ابواسحاق سے روایت کرنے والوں میں سے حضرت سفیان ثوری ایسے جلیل القدر امامِ حدیث کے واسطہ کو بھی اسرائیل کے مقابلہ میں مرجوح فرما رہے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں ہے کیونکہ سفیان ثوری کو بڑے بڑے محدثین نے امیر المومنین فی الحدیث کا لقب دیا ہے، امام وکیعؒ نے کہا کہ سفیان مجھ سے بھی زیادہ حفظ والے ہیں ابنِ مہدی کا قول ہے کہ وہب سفیان کو امام مالکؒ پر بھی مقدم سمجھتے تھے، امام جرح و تعدیل یحییٰ القطان نے فرمایا مجھے شعبہ سے زیادہ محبوب کوئی دوسرا نہیں ہے اور میرے نزدیک اس کی ٹکر کا کوئی نہیں ہے، لیکن اگر سفیان اس کے خلاف کوئی بات کہیں تو میں ان ہی کی مانوں گا۔

محدث شعبہ کا قول ہے کہ سفیان ورع و علم کے ذریعہ سب کے سردار ہوگئے (معلوم ہوا کہ علم کے ساتھ ورع نہایت ضروری ہے، حضرت امام اعظمؒ بھی علم کے ساتھ ورع میں یکتا تھے، اسی لئے ان کے علم کی قیمت ہر اندازہ سے اوپر ہوگئی)

صالح بن محمد نے کہا:۔ سفیان پر میرے نزدیک دنیا میں کسی کو تقدم نہیں ہے، اور وہ حفظ و کثرتِ حدیث میں امام مالکؒ سے بڑھ کر ہیں، البتہ امام مالکؒ کی خوبی یہ ہے کہ وہ منتخب لوگوں سے روایت لیتے ہیں، اور سفیان ہر شخص سے روایت بیان کر دیتے ہیں۔ (تہذیب ۱۱۱۔۴)

اسرائیل بن یونس، ابواسحاق کے پوتے ہیں، امام بخاری، مسلم، امام احمد وغیرہ کے شیوخ میں اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تلمیذِ حدیث ہیں، امام صاحب سے مسانید الامام میں ان کی روایت ہے، ان کا تذکرہ مقدمۂ انوار الباری ۲۱۷۔ امیں آچکا ہے، ان کو ابواسحاق کی روایات قرآن مجید کی سورتوں کی طرح یاد تھیں،

ان کی بڑی خصوصیت دوسروں کے مقابلہ میں یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اپنی سنی ہوئی روایات کو پوری طرح ادا کرتے تھے، اس کی طرف اشارہ اوپر ہو چکا ہے اور تہذیب میں ہے کہ وہ احادیثِ ابی اسحاق میں شریک، شیبان وغیرہ سے بھی زیادہ مثبت تھے، عیسیٰ بن یونس کا قول ہے کہ ہمارے اصحابِ ابی سفیان، شریک وغیرہ کا جب کسی روایت ابی اسحاق میں اختلاف ہوتا تو وہ میرے والد صاحب کے پاس آتے تھے وہ فرما دیا کرتے تھے کہ تم لوگ میرے بیٹے اسرائیل کے پاس جاؤ وہ مجھ سے زیادہ ان سے روایت کرنے والا اور روایت میں مجھ سے زیادہ متقن بھی ہے (تہذیب ۲۶۱۔۱)

زہیر بن معاویہ کا تذکرہ بھی مقدمہ انوار الباری ۱۷۰۔ امیں آچکا ہے، بڑے محدث تھے، امامِ اعظمؒ کے اصحاب میں سے اور ان کی مجلسِ تدوین فقہ کے شریک بھی تھے، شعیب بن حرب کا قول ہے کہ زہیر شعبہ جیسے بیس حفاظِ حدیث سے بھی بڑے حافظ تھے، امام احمد نے ان

کومعاونِ صدق میں سے کہا، تاہم یہ بھی امام احمد کا ریمارک ہے کہ زہیر اپنے سب مشائخ سے روایت میں خوب خوب ثقہ ہیں لیکن ابواسحاق سے روایت میں لین (نرم وکمزور ہیں، ان سے آخر میں حدیث سنی ہے۔

امام ابوزرعہ نے فرمایا کہ زہیر ثقہ ہیں، مگر ابواسحاق سے اختلاط کے بعد احادیث کو سنا ہے، امام ابوحاتم نے کہا کہ زہیر ہمیں اسرائیل سے زیادہ محبوب ہیں، تمام امور میں بجز حدیثِ ابی اسحاق کے (تہذیب ۳۵۱۔۳)

مذکورہ بالا تصریحاتِ اکابر محدثین سے پوری بات نکھر کر سامنے آگئی کہ ابواسحاق کی احادیث میں زہیر پر اسرائیل کو ترجیح وفوقیت حاصل ہے، اور امام ترمذی کی تحقیق محکم ہے۔

ابن سید الناس کا ارشاد

فرمایا:۔ امام ترمذی نے حدیث الباب میں اضطراب بتلایا ہے مگر اس اضطراب کا تعلق اسناد سے ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ انتقال ایک ثقہ راوی کے دوسرے ثقہ کی طرف ہو، جیسا کہ زیر بحث حدیث میں ہے دوسری تنقیح طلب بات یہ ہے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے سماع حدیث کیا ہے یا نہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ثابت کیا کہ نہیں سنا، مگر یہ بات اس لئے قطعی نہیں معلوم ہوتی کہ امام ترمذی نے امام دارمی اور امام بخاری دونوں سے سوال کیا، اور دونوں نے کوئی فیصلہ کی بات نہیں بتلائی، اگر ان دونوں کے نزدیک یہ روایت منقطع ہوتی تو وہ ضرور اس کو بتلاتے، اور امام احمد بھی اس کو روایت نہ کرتے۔

محقق عینی کی رائے

آپ بھی سماع کو صحیح مانتے ہیں، اور آپ نے حافظ ابن حجر کی تردید کرتے ہوئے لکھا:۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعود سے حدیث نہ سنی ہوں، حالانکہ ان کی عمر والد کی وفات کے وقت سات سال کی تھی، اس عمر میں تو محدثین باہر کے واردین وصادرین سے بھی سماع کو مان لیتے ہیں، چہ جائیکہ اپنے آباؤ اجداد سے جن کے ساتھ سارا وقت گزرتا ہے دوسرے یہ کہ معجم اوسط طبرانی، مستدرکِ حاکم کی روایات سے بھی سماع کا ثبوت ہوتا ہے، اور امام ترمذی نے متعدد احادیث باتصالِ سند نقل کرکے تحسین کی ہے۔ (عمدۃ القاری ۷۴۴۔۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی کا اعتراض

آپ نے حافظ عینیؒ کی عبارتِ مذکورہ پر اعتراض کیا ہے کہ روایتِ معجم کی صحت کا ثبوت نہیں دیا گیا، اور حاکم کی روایت وتصحیح سے استدلال عجیب ہے کیونکہ ان کا تساہل مشہور ہے رہا تحسینِ ترمذی کا مسئلہ تو وہ بعض احادیث کی تحسین باوجود اعترافِ انقطاع بھی کردیا کرتے ہیں۔

صاحبِ تحفہ کا جواب

حافظ عینی ایسے محدث ومحقق نے یقیناً صحتِ حدیثِ معجم کا اطمینان کرلیا ہوگا، اگر محدث مبارکپوری کے پاس کوئی عدم صحت کی دلیل تھی تو اس کو لکھتے، حاکم کا تساہل ضرور مشہور ہے مگر کیا اس عام بات سے ان کی ہر تصحیح حدیث سے بے سبب و بے وجہ امن اٹھالیں گے؟ اسی طرح تحسینِ ترمذی کو بھی ہر جگہ نہیں گرایا جاسکتا، غرض حافظ عینی ہوں یا حافظ ابن حجرؒ یا دوسرے اسی درجہ ومرتبہ کے محدثین، محققین، ان کی تحقیقاتِ خاصہ کو عمومی احتمالات کی آڑ لے کر ساقط نہیں کیا جاسکتا، کاش علامہ مبارکپوری "نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن" کے اصول پر عمل کرتے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا امام ترمذیؒ نے باوجود عدمِ سماعِ ابوعبیدہ عالی روایت کو ترجیح کیوں دی اور بظاہر منقطع کو متصل پر مقدم کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حسبِ

تحقیق امام طحاویؒ ترجیح علمِ ابی عبیدہ کو ہے اگر انھوں نے خود نہ بھی سنا ہو تب بھی یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے والد ماجد کے علوم کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے[1] لہٰذا امام ترمذیؒ نے منقطع پر ترجیح متصل کے ضابطہ کا لحاظ نہیں کیا، اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت تلجِ صدر (دل کا اطمینان وانشراح ہے) ضرورت کے لئے بنائے ہوئے قاعدوں، ضابطوں کی پیروی نہیں ہے۔

نقد و جرح کا اصول

فرمایا:۔ محدثین نے جو ایک دوسرے پر جرح کی ہے اس کا مقصد نعوذ باللہ کسی کی دیانت وعزت پر حملہ کرنا نہیں ہے، وہ ایک دوسرے کا نہایت احترام کرتے تھے، مگر حدیث کے حفظ وضبط وغیرہ اوصاف کی جانچ پڑتال ضروری تھی، اس ضرورت سے بہت سی باتیں زیر بحث آجاتی تھیں، مثلاً ابن جوزی نے کہا کہ جب کسی اسنادِ حدیث میں کوئی صوفی آجائے تو اس حدیث کی صحت سے ہاتھ دھولو کیونکہ وہ تو ظنوا المومنین خیرا پر عمل کرتے ہیں، اور حقیقتِ حال کی تحقیق وتلاش نہیں کرتے، سید الحفاظ یحییٰ بن معین فرمایا کرتے تھے کہ ہمیں (صحتِ حدیث کی چھان بین کے لئے) ایسے حضرات اخیار وصلحاء کے بارے میں کلام کرنا پڑ رہا ہے، جنھوں نے ہم سے دو سو سال پہلے جنت میں اپنے خیمے ڈیرے لگا لئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اوپر کے دونوں قول اس لئے نقل فرمائے کہ اس زمانے کے لوگ محدثین کی جرح ونقد کی وجہ سے بدگمانی میں مبتلا نہ ہوں اور اس کی قدر وقیمت سمجھیں، ظنوا المومنین خیرا اور اجتنبوا کثیرا من الظن وغیرہ درست ہے، اور دیانات وعبادات وغیرہ میں اس کی رعایت نہایت ضروری واہم، مگر روایاتِ حدیث کے معاملہ میں بہت سے اوصاف کی کھود کرید لازمی ہوئی اسی طرح آج کل کے بہت سے واعظ ومصنف جو بے سند یا ضعیف سند سے یا بغیر حوالہ کے قرآن وحدیث کے مضامین بیان کرتے ہیں، ان کے مبلغ علم، تقویٰ، دیانت وصداقت پر بحث کی ضرورت پیش آئے تو اس کی نہ صرف شرعاً اجازت بلکہ تاکید ہوگی، بعض اوقات معاملات میں الحزم سوء الظن کے اصول پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ بہت سے لوگوں کے ظاہری بہتر حالات کے سبب سے سخت مغالطے اور فتنے میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آجاتی ہے، اصلاحِ باطن سے غفلت ولا پروائی اور ظاہر کی سنوار وخوش نمائی سے عوام وخواص بھی دھوکہ کھاتے ہیں، یہ مرض بہت بڑھ رہا ہے، عوام سے گذر کر بہت سے علماء بھی اس میں مبتلا ہوتے جارہے ہیں، جس کا بہت بڑا نقصان یہ ہے کہ علماء کی غلطی کی وجہ سے لوگ دین وعلم سے بھی بدظن ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی اصلاح فرمائے، اور ہماری وجہ سے دین وعلم کی بے قدری نہ ہو۔ ورحم اللہ عبداً قال آمینا۔

خاتمہ: حدیث الباب کے متعلقہ اہم مضامین پر بحث ہو چکی، اور معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا طریقِ اسرائیل والی روایت کو اصح قرار دینے کا دعویٰ بھی کمزور نہیں ہے اور ابو عبیدہ کی روایت کو الزام انقطاع وغیرہ سے گرانا بھی درست نہیں، اور کتب رجال دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باوجود عدمِ سماع بھی ان کی روایت سب کو ہی تسلیم ہے۔

تہذیب ۵-۷۵ میں ابو عبیدہ "عامر" کے تذکرہ میں روی عن ابیہ ولم یسمع منہ پھر آگے روی عنہ ابراہیم النخعی وابو اسحاق السبیعی الخ موجود ہے اور تہذیب ۶-۲۷ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ذکر میں ہے:۔ وروی عنہ ابناہ عبدالرحمٰن وابو عبیدۃ الخ معلوم ہوا کہ ان کی روایت باوجود عدمِ سماع بھی مسلم رہی ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ نے چونکہ فتح الباری میں صرف روایتِ امام بخاریؒ کی صحت پر زور دیا، اس لئے محقق عینی نے اس کی اصلاح کی۔ اور حضرت شاہ صاحب نے بھی وجہِ صحت روایتِ ترمذی کو واضح فرمایا، بلکہ مندرجہ بالا تفصیل وتشریح کے بعد امام ترمذیؒ کے دعوائے اصحیت کی صحت بھی راجح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

---

[1] اس کی تائید محدث دارقطنی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ ابو عبیدہ اپنے والد عبداللہ بن مسعود کی احادیث کو حنیف بن مالک اور ان جیسے دوسرے حضرات سے زیادہ جاننے والے تھے۔ (تہذیب التہذیب ۶-۷۶ ۵)

بَابُ الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً

(وضوء میں ہر عضوء کا ایک ایک بار دھونا)

(۱۵۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ ثَنَا سُفْيَانُ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ مَرَّةً مَرَّةً.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے وضوء میں اعضاء کو ایک ایک مرتبہ دھویا۔

تشریح: آں حضرت ﷺ سے اعضاءِ وضو کا ایک ایک بار دھونا بھی صحیح وقوی احادیث سے ثابت ہے اور دو دو بار بھی اور تین تین بار بھی، اسی لئے امام بخاریؒ نے تین باب الگ الگ قائم کئے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسی طرح کیا ہے، پھر امام ترمذی نے ایک باب فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلاثا بھی قائم کیا جس کا مقصد وضو کے بارے میں راوی کا تین قسم کی روایات[۱] کو جمع کرنا ہے

اس کے بعد امام ترمذی نے بعض وضوء مرتین وبعضہ ثلاثا کا باب بھی قائم کیا اور اس روایت سے مراد وہ واقعہ ہے جس میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ پانی کی کمی بھی اس کا باعث ہوئی ہے اس لئے مضمضہ واستنشاق کو ایک ساتھ کرنے کی وجہ بھی بظاہر پانی کی قلت ہی ہوئی ہوگی، ورنہ حضرت عثمان وحضرت علیؓ کے زمانۂ خلافت میں، جب نبی کریم ﷺ کی صفت وضو کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہوا اور ان دونوں خلفاء نے حضور کے وضو کی کیفیت وضاحت سے بیان فرمائی تو اس سے کلی اور ناک میں پانی دینے کا حال الگ الگ ہی معلوم ہوتا ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے　　(من افادات الانورؒ)

تین صورتوں کی شرعی حیثیت

امام نوویؒ نے فرمایا:۔ اس امر پر اجماع ہو چکا کہ اعضاءِ وضو کا ایک ایک بار دھونا فرض ہے اور تین بار دھونا سنت ہے گویا تین کا مرتبہ کمال ہے اور ایک کا کفایت وجواز۔

علامہ ابن رشدؒ نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طہارتِ اعضاء مغسولہ میں وجوب کا درجہ صرف ایک بار ہے بشرطیکہ اچھی طرح سے ہر عضو کو دھویا جائے اور دو تین بار مندوب ومستحب ہے، امام ابوبکر جصاصؒ نے ''الاحکام'' میں لکھا:۔ آیت قرانی فاغسلوا وجوھکم کے ظاہر سے ایک ہی بار دھونا ضروری ہوا، کیونکہ اس میں کسی عدد کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا ایک بار سے فرض ادا ہو جائے گا اور اسی پر احادیثِ رسول ﷺ بھی دلالت کرتی ہیں، مثلاً حدیث ابنِ عمرؓ کہ حضور ﷺ نے ایک ایک بار اعضاء وضوء کو دھویا، پھر فرمایا کہ یہ وضوء خدا کا فرض ہے، حضرت ابن عباس وجابر سے بھی ایک بار کی روایت ثابت ہے حضرت ابورافع نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے تین بار بھی دھویا ہے اور ایک بار بھی پھر تین بار کا دھونا مسنون ومستحب ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ نے وضو فرما کر سب کو دکھلایا، اور جس طرح انھوں نے کر کے بتلایا، بعینہ وہی وضو کی کیفیت حنفیہ نے اختیار کی ہے جو ان کے لئے بطورِ اصل عظیم ہے امام جصاص نے حضرت علیؓ کی حدیثِ مذکور کو اپنی سند سے ذکر کیا ہے، اور اس کی تخریج امام احمد،

---

[۱] شیخ ابوالطیب سندیؒ نے شرح ترمذی شریف میں لکھا:۔ اس باب میں امام ترمذی ایسی حدیث لائے ہیں، جس میں راوی نے تین مختلف اوقات کے تین احوال جمع کر دیئے ہیں، لہٰذا اس باب کا حاصل سابق تین ابواب کا مجموعہ ہے، وہ تینوں، تین احادیث کے لحاظ سے تھے اور یہ باعتبار حدیث واحد کے، لیکن ایک حالت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ایک وضو کے اندر سب احوالِ مذکورہ کو جمع نہیں کیا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۵۲۔۱)

اس تشریح سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ آپ نے بطور سنت مختلف احوال کو ایک وضوء میں جمع نہیں فرمایا اور کسی روایت میں اگر ایسا ہے تو وہ پانی کی قلت وغیرہ کے سبب سے ہوا ہے واللہ اعلم

امام ابوداؤد ونسائی، دارمی، دار قطنی، وغیر ہم نے بھی کی ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے ایسی ہی روایت حضرت عثمانؓ سے بھی کی ہے (امانی الاحبار ۲۳۴۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ سنتِ مستمرہ تین ہی بار دھونے کی ہے، اور ثبوت ایک اور دو بار کا بھی ہے اس لئے صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ کوئی شخص ایک دو بار دھونے پر اکتفا کرے گا تو گناہ گار نہ ہوگا، اور جس حدیث میں تین سے کم وبیش کرنے کو تعدی وظلم قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب صاحبِ ہدایہ نے یہ بتلایا ہے کہ یہ جب ہے کہ تین بار کو سنتِ نبویہ کو نہ سمجھے، اگر سنت سمجھتے ہوئے، وضوء علی الوضوء کے طور پر شک کی صورت میں اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ بار دھوئے تو کوئی حرج نہیں ہے، غرض تین سے زیادہ کو سنت کسی نے بھی قرار نہیں دیا ہے، البتہ اطالۂ غرہ وتحجیل کا ثبوت ہے اور اسی لئے وہ سب کے نزدیک مستحب بھی ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی رائے یہ بتلائی کہ میرے نزدیک تین بار دھونے کی سنتِ مستمرہ نبویہ کو جو شخص ترک کریگا، اس کو گناہ گار کہنے یا نہ کہنے کا حکم لگانا دشوار ہے، یہ بہت بڑی بات ہے، البتہ میرا خیال ہے کہ اس کا ترک بقدر ترکِ نبوی جائز ہوگا، اگر زیادہ کرے گا یا اس کا عادی بنے گا تو ممنوع ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے مذکور اتباعِ سنت ورعایتِ اصول وضوابطِ شریعت کی نہایت گرانقدر مثال ہے، اور اس سے آپ کے جلیل القدر محدث ہونے کی شان بھی نمایاں ہوتی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

(وضو میں ہر عضو کو دو دو بار دھونا)

(۱۵۸) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عِيسىٰ قَالَ ثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ اَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنُ اَبِی بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرِ و بْنِ حَزْمٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ ابْنِ زَيْدٍ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّاَءَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن زید بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے وضو میں اعضاء کو دو دو بار دھویا۔

تشریح: حدیث الباب سے دو دو بار ہر عضو کو دھونے کا ثبوت ہوا، امام بخاریؒ نے اس کو عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ثابت کیا ہے، اور امام ترمذی، ابوداؤد، اور ابنِ حبان نے روایتِ ابی ہریرۃؓ سے ثابت کیا ہے۔

بحث ونظر

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ حدیث الباب "اس مشہور حدیثِ طویل کا اختصار ہے جو صفتِ وضوءِ نبوی میں مالک وغیرہ سے آئندہ مروی ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اس میں دو بار دھونے کا ذکر صرف کہنیوں تک ہاتھ دھونے کے لئے ہے دوسرے اعضاء کے لئے نہیں ہے البتہ نسائی میں جو روایت عبداللہ بن زید سے مروی ہے، اس میں یدین، رجلین ومسح راس کے لئے دو بار اور غسلِ وجہ کے لئے تین بار کا ذکر ہے، لیکن اس روایت میں نظر ہے جس کو ہم آئندہ ذکر کریں گے، لہٰذا بہتر یہ تھا کہ حدیثِ عبداللہ بن زید کے لئے الگ باب بعنوان "غسل بعض الاعضاء مرة و بعضها مرتين و بعضها ثلاثا" قائم کیا جاتا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مجمل حدیث الباب مذکور کو مفصل حدیثِ مالک وغیرہ کا اختصار نہ قرار دیں، کیونکہ ان دونوں کے مخارج بھی الگ الگ ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۱۸۲۔۱)

حافظ عینی کا نقد: فرمایا:۔ عجیب بات ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ ایک طرف تو الباب حدیث کو حدیثِ مالک وغیرہ کا مختصر بتلاتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ دونوں کا مخرج الگ الگ ہے اور متنِ حدیث کے بھی بین فرق کو تسلیم کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ مفصل حدیث اس مجمل حدیث الباب کا بیان و تفصیل کیسے بن سکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ حدیثِ عبداللہ ابن زید میں غسل بعض الاعضاء مرۃ کا ذکر قطعاً نہیں ہے یہ امر تو دوسروں کی روایات میں ہے، پھر حافظ نے کیسے کہہ دیا کہ اس کے لئے باب کا عنوان غسل بعض الاعضاء مرۃ الخ ہونا چاہیے۔؟!

تیسرے یہ کہ امام بخاری نے غسل بعض الاعضاء مرۃ وبعضھا مرتین وبعضھا ثلاثا کا باب قائم کرنا نہیں چاہا، تو کس طرح کہا جائے کہ حدیثِ عبداللہ بن زید کے لئے یہ عنوان زیادہ مناسب تھا اگر وہ اس زیادہ تفصیلی نہج کو اختیار کرتے تو ضرور (امام ترمذی کی طرح) ہر حدیث کے مطابق پانچ عنوان قائم کرتے (عمدۃ القاری ۷۴۱-۱)

حافظ عینی کے انتقادات کا فائدہ

ہمارے حضرت شاہ صاحب حافظ ابنِ حجر وغیرہ پر حافظ عینی کے انتقادات کا ذکر درسِ بخاری شریف میں کم کرتے تھے اس کی کئی وجہ تھیں

(۱) اس قسم کی فنِ حدیث کی زیادہ دقیق اور تحقیق ابحاث عام طلباء کی فہم سے بالاتر تھیں

(۲) اوقاتِ درس میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ تشریح احادیث و تحقیق مسائل اختلافیہ کیساتھ ان کا اضافہ ہو سکے۔

(۳) حافظ عینی کے تحقیق کے بالاتر ہونے اور حافظ ابنِ حجر کی تحقیق کے گرنے یا ابھرنے سے عامۂ امت کا کوئی خاص فائدہ نہ تھا۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک دفعہ حافظ عینیؒ کو خواب میں دیکھا تو عرض کیا کہ آپ کے اس طرز سے جو حافظ ابن حجرؒ پر نقد کا اختیار فرمایا امت کو کیا فائدہ پہنچا؟ حافظ عینی نے جواب میں بڑی بے نیازی سے فرمایا کہ یہ بات ان سے یعنی حافظ ابن حجر سے بھی جا کر کہو۔

مقصد یہ کہ حافظ ابنِ حجر نے ایسی باتیں لکھیں جن کے سبب سے مجھے نقد کرنا پڑا، نہ وہ لکھتے، نہ میں نقد کرتا، اس کے بعد میں ان فوائد کا ذکر کرتا ہوں، جو میرے پیشِ نظر ہیں، اور جن کے سبب سے میں ان انتقادات کا ذکر انوار الباری میں کرتا ہوں۔

(۱) حدیثی فنی نقطۂ نظر سے حافظ عینی کے انتقادات نہایت قیمتی ہیں، اور ان پر مطلع ہونا خصوصیت سے اہلِ علم، اور علی الاخص اساتذۂ حدیث کے لئے ضروری ہے

(۲) ان میں ایک طرف اگر اعتراض و جواب کی شان ہے تو دوسری طرف بہت سی احادیث کا علم و تحقیق، رجال کا علم و تنقیح، فقہی واصولی مسائل کی کماحقہ تشریح و توضیح سامنے آجاتی ہے

(۳) حافظ ابن حجرؒ جیسا کہ مشہور ہے حافظ الدنیا ہیں، یعنی دنیا کے مسلم و مشہور ترین حافظ حدیث ہیں تو حافظ عینی کا پایہ بھی ان سے کسی طرح کم نہیں ہے بلکہ ان کے اکثر انتقادات بتلاتے ہیں کہ فنی حدیثی نظر سے ان کا مقام حافظ سے بھی بلند ہے، اور غالباً اسی لئے حافظ ابنِ حجر حافظ عینی کے انتقادات واعتراضات کے جوابات پانچ سال میں بھی پورے نہ دے سکے (ملاحظہ ہوں حالات حافظ عینیؒ مقدمہ انوار الباری ۱۵۱-۲)

اسی کی طرف ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی بعض ابحاث میں اشارہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابنِ حجرؒ یہ نہ سمجھیں کہ وہ ہی اس میدان کے مرد ہیں، حافظ عینی بھی اس میدان کے شہ سوار ہیں اوپر کی مثال میں بھی واضح ہوا کہ حافظ عینی نے جو گرفت حدیثی نظر سے حافظ ابنِ حجرؒ پر کی ہے وہ کس قدر صحیح اور قابل قدر ہے۔

(۴) خاص طور سے فقہ، اصولِ فقہ، تاریخ وغیرہ میں حافظ عینی کا مقام حافظ ابن حجر سے بہت اونچا ہے، اس لئے بھی ان کے انتقادات کی بڑی اہمیت ہے

(۵) ''انوار الباری'' چونکہ تمام شروحِ بخاری شریف ودیگر مہماتِ کتبِ حدیث کا مکمل و بہترین نچوڑ وانتخاب ہے، اس لئے بھی انتقاداتِ عینیؒ جیسے علمی وحدیثی ابحاث کا نظر انداز کرنا مناسب نہ تھا،

(۶) حافظ عینیؒ کی تحقیقی ابحاث اور انتقادات سے اساتذۂ حدیث اور اچھی استعداد کے طلبہ، نیز اہل علم ومطالعہ حضرات بخوبی اندازہ لگالیں گے، کہ صحیح بخاری شریف کی شرح کا حق اگر حافظ ابنِ حجر نے ادا کیا ہے تو اس سے زیادہ حق ہر لحاظ سے اور خصوصیت سے دقتِ نظر کے اعتبار سے (جو امام بخاریؒ کا خاص حصہ ہے) حافظ عینیؒ نے پورا کیا ہے۔

اس طرح ''انوار الباری'' کے مباحث پڑھ کر اگر سمجھنے کی سعی کی گئی تو ان شاء اللہ تعالیٰ ان سے فن حدیث کی وہ اعلیٰ فہم پیدا ہوگی، جس کی ''علومِ نبوت'' قرآن وحدیث وغیرہ سمجھنے کے لئے شدید ضرورت ہے۔ وما ذلک علے اللہ بعزیز

بَابُ الْوُضُوْءِ ثَلٰثًا ثَلٰثًا

(وضو میں ہر عضو کو تین بار دھونا)

(۱۵۹) حَدَّثَنَا عَبْدُالْعَزِيْزِ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ الْاُوَيْسِيُّ قَالَ حَدَّثَنِيْ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ اَنَّ عَطَآءَ بْنَ يَزِيْدَ اَخْبَرَهُ اَنَّ حُمْرَانَ مَوْلٰى عُثْمَانَ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ رَاٰى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ دَعَا بِاِنَآءٍ فَاَفْرَغَ عَلٰى كَفَّيْهِ ثَلٰثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ اَدْخَلَ يَمِيْنَهُ فِي الْاِنَآءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلٰثًا وَّيَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلٰثَ مِرَارٍ ثُمَّ مَسَحَ بِرَاْسِهٖ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلٰثَ مِرَارٍ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّاَ نَحْوَ وُضُوْءِىْ هٰذَا ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيْهِمَا نَفْسَهٗ غُفِرَلَهٗ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ وَعَنْ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَّلٰكِنْ عُرْوَةُ يُحَدِّثُ عَنْ حُمْرَانَ فَلَمَّا تَوَضَّاَ عُثْمَانُ قَالَ لَاُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيْثًا لَوْلَا اٰيَةٌ مَاحَدَّثْتُكُمُوْهُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ لَا يَتَوَضَّاُ رَجُلٌ فَيُحْسِنُ وُضُوْءَهٗ وَيُصَلِّي الصَّلٰوةَ اِلَّا غُفِرَلَهٗ مَابَيْنَهٗ وَبَيْنَ الصَّلٰوةِ حَتّٰى يُصَلِّيَهَا قَالَ عُرْوَةُ الْاٰيَةُ اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ .الخ

ترجمہ: حمران حضرتِ عثمانؓ کے مولیٰ نے خبر دی کہ انھوں نے حضرتِ عثمان بن عفان کو دیکھا ہے کہ انھوں نے (حمران) سے پانی کا برتن مانگا (اور لیکر پہلے) اپنی ہتھیلیوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر انھیں دھویا، اس کے بعد اپنا داہنا ہاتھ برتن میں ڈالا، اور (پانی لے کر) کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین بار اپنا چہرہ دھویا، اور کہنیوں تک تین بار ہاتھ دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر ٹخنوں تک تین مرتبہ پاؤں دھوئے، پھر کہا کہ رسول نے فرمایا ہے ''جو شخص میری طرح ایسا وضو کرے پھر دو رکعات پڑھے جس میں اپنے آپ سے کوئی بات نہ کرے، (یعنی خشوع وخضوع سے نماز پڑھے) تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیئے جاتے ہیں،'' اور روایت کی عبدالعزیز نے ابراہیم سے، انھوں نے صالح بن کیسان سے انھوں نے ابنِ شہاب سے، لیکن عروہ حمران سے روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت عثمانؓ نے وضو کیا، تو فرمایا میں تم سے ضرور ایک حدیث بیان کروں گا! اگر اس سلسلہ میں) آیت نازل نہ ہوئی ہوتی تو میں تم کو حدیث نہ سناتا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ فرماتے تھے جب بھی کوئی

شخص اچھی طرح وضو کرتا ہے اور (خلوص کے ساتھ) نماز پڑھتا ہے تو اس کے ایک نماز سے دوسری نماز کے پڑھنے تک کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں، عروہ کہتے ہیں وہ آیت ان الذین یکتمون الخ ہیں (یعنی) جو لوگ اللہ کی اس نازل کی ہوئی ہدایت کو چھپاتے ہیں جو اس نے لوگوں کیلئے اپنی کتاب میں بیان کی ہے ان پر اللہ کی لعنت ہے، اور دوسرے لعنت کرنے والوں کی لعنت ہے۔

تشریح: یہ حضرت ذوالنورین عثمانؓ سے آنحضرت ﷺ کے وضوءِ مبارک کی مکمل عملی صورت منقول ہوئی ہے، جو مسلکِ حنفی کے لئے مشعلِ راہ ہے، اور اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی نقل ہوئی ہے، ان دونوں میں کلی اور ناک میں پانی دینے کا بھی الگ الگ حال بیان ہوا ہے، جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

ثم ادخل یدہ فی الاناء پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال کر وضو اس لئے کرتے تھے کہ اس زمانے میں ٹوٹی[1] برتن یا لوٹوں کا رواج نہ تھا۔

ثم صلی رکعتین: فرمایا اس سے مراد تحیۃ الوضوء ہے۔

لا یحدث نفسہ: فرمایا:۔ امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس پر بحث کی ہے اور ترجیح نصب والی روایت کو دی ہے یعنی نماز کے اندر حدیثِ نفس میں مشغول نہ ہو، بلکہ حق تعالیٰ کی طرف پوری طرح توجہ کرے، نیز فرمایا:۔ بعض علماء نے کہا کہ دوسرے خیالات و خواطر اگر خود بخود آ جائیں اور ان کو اپنے ارادے و اختیار سے نہ لائے تو اس حدیث کے خلاف نہیں ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں، اور نفی مذکور کو عام ہی رکھنا چاہیے، یہ بات اگرچہ دشوار ہے لیکن نوافل میں اس تشدید و سختی کی گنجائش ہے، کیونکہ نوافل بندے کے اپنے اختیاری اعمال میں سے ہیں، ان کا کرنا ضروری نہیں پھر اگر کرنا ہی چاہے تو پورے نشاط و دل جمعی اور رعایتِ شرائط کے ساتھ کرے، بخلاف فرائض و واجبات کے کہ ان کو ایک محدود وقت کے اندر ادا کرنا لازمی و ضروری ہے نشاط و دل جمعی وغیرہ اگر میسر بھی نہ ہوں تو فرض کو نہیں ٹال سکتا، ہر حالت میں پورا کرے گا، اس لئے شریعت نے اگر ایک طرف حکم میں شدت کی تو ادائیگی کے اوصاف و احکام میں نرمی کر دی ہے نوافل میں معاملہ برعکس ہوگا، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ فرائض میں تعمیلِ ارشاد کا پہلو ہے چار و ناچار کرے گا، دل چاہے یا نہ چاہے، یا کیسی ہی پریشان خاطری اور حالات کی نامساعدت وغیرہ ہو، اس طرح تعمیل ارشاد کی شان حق تعالیٰ کو اتنی محبوب ہوگئی کہ باطنی کیفیات دل جمعی وغیرہ کی کوتاہیوں کو نظر انداز فرما دیا۔

قبول است گرچہ ہنر نیست　　　　که جزما پناہ دیگر نیست

اسلامی بندگی کی شان یہی ہے کہ اس میں ہر غیر اللہ کی بندگی کا انکار نمایاں رہے رہا نوافل کا معاملہ تو اس کی نوعیت دوسری ہے یعنی بندہ خود اپنی طرف سے عبادت کی نذر و سوغات بارگاہِ خداوندی میں پیش کرنا چاہتا ہے تو حق تعالیٰ چاہتے ہیں کہ اس کو جس وقت پیش کرنا ہو ہماری شان کے لائق بنانے کا اہتمام زیادہ کرو کہ یہاں کوتاہیوں کو نظر انداز کرانے کا عذر موجود نہیں ہے۔

غفر لہ ماتقدم من ذنبہ، فرمایا:۔ علماءِ متقدمین نے اس کو اطلاق پر رکھا تھا کہ سارے گناہ چھوٹے بڑے معاف ہو جائیں گے، مگر علماءِ متاخرین نے تفصیل کی ہے کہ صغائر تو وضو سے معاف ہو ہی جاتے ہیں اور کبائر (بڑے گناہ) جب معاف ہوں گے کہ ساتھ ہی توبہ و انابت بھی ہو، یعنی وضو کے وقت قلب غافل نہ ہو اور بڑے گناہوں کا استحضار کر کے ان سے توبہ کرے ان پر نادم ہو، ان کی برائی و معصیت کا خیال کر کے آئندہ کے لئے ان سے بچنے کا تہیہ کرے تو وہ کبائر بھی معاف ہو جائیں گے اور جس کے نہ صغائر ہوں نہ کبائر، اس کے لئے ہر

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ مقاصدِ شرع کو ملحوظ رکھ کر اگر کوئی ایسی چیز استعمال میں آنے لگے، جو پہلی چیز سے زیادہ ان مقاصد کو پورا کرنے والی ہو تو اس کو استعمال کرنا خلافِ سنت نہ ہوگا، شریعت چاہتی ہے کہ وضوء غسل وغیرہ میں پانی کا اسراف (فضول خرچی) نہ ہو نیز حصولِ طہارت کے لئے استعمال شدہ پانی کے مکرر استعمال کو پسند نہیں کرتی اور ظاہری نظافت کے بھی یہ بات خلاف ہے وغیرہ، لہٰذا وضوء و غسل کے لئے ٹوٹی دار برتن بے ٹوٹی برتن سے زیادہ موزوں ہوگا، جس طرح لباس میں تہبند کا استعمال مسنون ہے مگر زیادتی ستر کی وجہ سے آنحضرت نے پاجامے کو پسند فرمایا:۔ والعلم عند اللہ

وضو سے نیکیاں بڑھتی رہتی ہیں اور درجات بلند ہوتے ہیں۔

قولہ مابینہ[1] وبین الصلوۃ، فرمایا:- مسلم شریف میں **الا غفر اللہ لہ مابینہ و بین الصلوۃ التی تلیھا** ہے، یعنی اس کے اور دوسری بعد والی نماز کے درمیان کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

پھر فرمایا: بخاری کی کتاب الرقاق ۹۵۲ میں اسی روایتِ عثمانؓ کے آخر میں آنحضرت علیہ السلام کا ارشاد **لا تغتروا**[2] بھی مروی ہے اور اس ارشاد کا مقصود وہی ہے جو آنحضرت علیہ السلام کے قولِ مبارک "**لا تبشرھم فیتکلوا**[3]" کا ہے، معلوم ہوا کہ وعدۂ مذکور کی ظاہری عام اور اطلاقی صورت سے کوئی دھوکہ میں پڑسکتا ہے اور اس لئے تنبیہ فرمادی تاکہ اعمال کی اہمیت سے غفلت نہ ہو، پھر خدا کی کامل مغفرت کا حصول مجموعۂ اعمال سے حاصل ہوسکتا ہے اور مجموعۂ اعمال ہی سے مجموعہ سیئات کا کفارہ ہوسکے گا اور کسی کو دنیا میں یہ معلوم نہیں کہ اس کے سب اعمالِ خیر اس کی تمام سیئات ومعاصی کا کفارہ ہوسکیں گے یا نہیں یہ بات تو روزِ محشر ہی میں کھلے گی، لہٰذا وعدۂ مذکور سے دھوکہ میں پڑجانا اور اپنے اعمالِ خیر کو نجاتِ اخروی کے لئے کافی سمجھ لینا درست نہیں، پس برے اعمال سے اجتناب اور فضائل اعمال کی رغبت واختیار ہر وقت ضروری ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ حدیث بھی فواضل اعمال کی ترغیب کے لئے ہے، فرائض اعمال کے لئے نہیں (وہ غالباً اس لئے مفروغ عنہا ہیں کہ ان کا ترک یا غفلت تو کسی مومن ومسلم سے خود ہی نہایت مستبعد ومحال کے درجہ میں ہے واللہ اعلم۔

بحث ونظر

حدیث النفس کیا ہے

قاضی عیاض نے فرمایا کہ حدیث الباب میں حدیث النفس سے مراد وہ خواطر وخیالات ہیں جو اپنی اختیار سے لائے جائیں، اور جو

---

[1] بخاری کی اس روایت میں اور مسلم کی دو روایت میں اسی طرح الفاظ وارد ہیں، باقی اکثر روایات صحاح میں نہیں ہیں، اور مابینہ کا مرجع متعین کرنے کی طرف نہ امام نووی وعلامہ عثمانیؒ نے توجہ فرمائی، نہ حافظ وعینی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے غالباً اس لئے کہ ظاہری مراد وضوء یا اس کی نماز لی گئی اور اس مراد میں کوئی اشکال بھی نہیں، لیکن حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ نے **بـا مینہ** سے مراد مابینہ نفسہ وبین صلوٰۃ ہذہ قرار دی ہے اور جیسا کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحریر فرمایا یہ علمی افادہ نہایت لطیف اور حضرتِ حق جل ذکرہ کی شانِ مغفرت کے مناسب ہے، اور دوسرے شارحین کی تائید اگر روایتِ مسلم سے ہوتی ہے تو حضرت گنگوہیؒ کی تائید ان کثیر روایات سے ہوتی ہیں جن میں غفرلہ، **ما تقدم من ذنبہ** وارد ہوا ہے۔

حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی شرح مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ وضو سے وہ سب گناہ بخش دیئے جاتے ہیں، جو کوئی شخص ابتداءِ بلوغ سے وقتِ وضو تک کرتا رہا ہے اور وقتِ بلوغ کی قید اس لئے کہ اس سے پہلے وہ مکلّف ہی نہ تھا، نہ شریعت کی رو سے گناہ گار تھا۔

[2] یہ اضافہ روایتِ مسند احمد میں بھی ہے، ملاحظہ ہو الفتح الربانی بترتیب مسند الامام احمدؒ ۳۰۹۔ امقصد یہ کہ گذشتہ گناہوں کے بخشے جانے کے سبب سے دھوکہ میں نہ پڑجانا کہ مزید گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھو، یہ سمجھ کر کہ وضو سے تو گناہ معاف ہوہی جاتے ہیں کیونکہ گناہوں کی مغفرت کا تعلق حق تعالیٰ کی رحمت ومشیت سے ہے، وضوء اس کے لئے صرف ظاہری سبب اور بہانہ ہے علتِ حقیقیہ موثرہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

[3] یہاں فیض الباری ۲۶۲-۱ میں **لئلا یتکلوا**، ہے، ہم نے تتبع کیا تو معلوم ہوا بخاری شریف میں حدیثِ معاذؓ **ھل تدری ماحق اللہ علی عبادہ الخ** پانچ جگہ مذکور ہے، کتاب الجہاد ۴۰۷، کتاب اللباس ۸۸۲، کتاب الاستیذان ۹۲۷، کتاب الرقاق ۹۶۲ اور کتاب التوحید ۱۰۹۷ میں (صاحب مرعاۃ شرح مشکوۃ نے صرف چار کا حوالہ دیا ہے) اور **لا تبشرھم فیتکلوا** صرف کتاب الجہاد میں ہے، باقی روایاتِ مذکورہ بخاری میں نہیں ہے، اور **لئلہ یتکلوا** کسی روایت میں نظر سے نہیں گزرا اس لئے غالباً یہ سبقتِ قلم یا طباعت کی غلطی ہے، یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ حضور نے حضرت عمرؓ کے **اذاً یتکل الناس** کے جواب میں ایک مرتبہ سکوت فرمایا (مسند احمد) ایک ضعیف روایت میں آپ کا جوابی ارشاد **دعھم یتکلوا** مروی ہے (بزار) میں اسی طرح ایک ضعیف روایت میں حضرت بلال کے **اذاً یتکلوا** کے جواب میں **وان اتکلوا** مروی ہے (کبیر) لیکن مسلم کی طویل قوی روایت میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب آپ سے عرض کیا **فانی اخشی ان یتکل الناس علیھا فخلھم یعلمون** تو آپ نے **فخلھم** فرمایا اور بخاری ومسلم کی دوسری روایت میں **لاتبشرھم فلیتکلوا** مروی ہے والعلم عند اللہ تعالیٰ

خود بخود دل میں آ جائیں وہ مراد نہیں ہیں، بعض علماء کی رائے ہے کہ بغیر اپنے قصد وارادہ کے جو خیالات آ جائیں قبول صلوٰۃ سے مانع نہ ہوں گے، اگرچہ وہ نماز اس نماز سے کم درجہ کی ہوگی، جس میں دوسرے خیالات بالکل ہی نہ آئیں، کیونکہ نبی کریم نے مغفرت کا وعدہ اسی وجہ سے ذکر فرمایا ہے کہ نمازی نے مجاہدہ خلافِ نفس وشیطان کر کے اپنے دل کو صرف خدا کی یاد وعبادت کے لئے فارغ کیا ہے بعض نے کہا کہ مراد اخلاصِ عمل ہے کہ صرف خدا کے لئے ہو اور ریا وطلب جاہ وغیرہ کھوٹ کی باتیں اس میں نہ ہوں، نیز ترکِ عجب بھی مراد ہو سکتی ہے کہ اداءِ عبادت کے سبب اپنی مرتبہ کو بلند نہ سمجھے۔ بلکہ اپنے نفس کو حقیر وذلیل ہی سمجھے، تا کہ وہ غرور وکبر میں مبتلا نہ ہو۔

پھر یہ اشکال ہے کہ اگر مراد یہ ہے کہ نماز کی حالت میں کسی دنیوی بات کا خیال ہی دل پر نہ گزرے تو یہ تو نہایت دشوار ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ خیالات آئیں مگر ان کو استمرار نہ ہو، اور یہی مخلصین کا طریقہ ہے کہ وہ ایسے خیالات کو دل میں ٹھہرنے نہیں دیتے، بلکہ قلب کی توجہ ایسے انہماک کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں، کہ وہ خیالات خود ہی ٹلتے رہتے ہیں، اس کے بعد محقق عینیؒ نے مزید تحقیق بات لکھی کہ حدیثِ نفس کی دو قسم ہیں، ایک وہ کہ دل پر خواہ مخواہ آ ہی جاتی ہیں اور ان کو دور کرنا دشوار ہوتا ہے دوسری وہ جن کو آسانی سے دور کیا جا سکتا ہے تو حدیث میں یہی دوسری قسم مراد ہے، اور تحدیث باب تفعیل سے ہے، اس کا مقتضیٰ بھی احادیثِ نفس کا تکسب وتحصیل ہے اور ایسی حدیثِ نفس کا دفع کرنا بھی آسانی سے ممکن ہے باقی قسم اول کا چونکہ دفع کرنا دشوار ہے اس لئے وہ معاف ہے۔

اس کے بعد محقق عینیؒ نے لکھا کہ حدیث النفس اگرچہ بظاہر خیالاتِ دنیوی واخروی سب کو شامل ہے لیکن اس کے مراد صرف دنیوی علائق کے خیالات ہیں، کیونکہ حکیم ترمذی نے اپنی تالیف کتاب الصلوٰۃ میں اسی حدیث کی روایت میں **لا یحدث فیھما نفسہ بشیٔ من الدنیا ثم دعا الیہ الا استجیب لہ** ذکر کیا ہے، لہٰذا اگر حدیثِ نفس امورِ آخرت سے متعلق ہو، مثلاً معانی آیاتِ قرآنیہ میں تفکر کرے، یا دعوات واذکار میں سوچ کرے، یا دوسرے کسی امرِ محمود ومندوب کی فکر کرے تو اس کا کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: ''میں نماز کے اندر تجہیزِ جیش کی بابت سوچتا ہوں (عمدۃ القاری ۷۴۴ ج ۱)

استنباطِ احکام

محقق عینیؒ نے عنوانِ مذکور کے تحت احکام کی مفصل بحث کئی ورق میں لکھی ہے، یہاں چند مختصر مفید امور ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) یہ حدیث بیان صفتِ وضوء میں اصل عظیم کے درجہ میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ واستنشاق وضوء میں سنت ہیں۔ متقدمین میں سے عطاء، زہری، ابنِ ابی لیلی، حماد واسحٰق تو یہاں تک کہتے تھے کہ اگر مضمضہ چھوڑ دیا تو وضوء کا اعادہ کرے گا، حسن عطاء (دوسرے قول میں) قتادہ، ربیعہ، یحییٰ انصاری، مالک، اوزاعی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اعادہ کی ضرورت نہیں، امام احمد نے فرمایا استنشاق رہ گیا تو اعادہ کرے، مضمضہ رہ گیا تو نہ کرے، یہی قول ابو عبید اور ابوثور کا بھی ہے امام اعظم ابوحنیفہ اور ثوری کا قول ہے کہ طہارتِ جنابت میں رہ جائیں تو اعادہ ہے، وضوء میں نہیں، ابن المنذر وابنِ حزم نے بھی امام احمد کا قول اختیار کیا ہے۔ اور ابنِ حزم نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ مضمضہ فرض نہیں ہے، اس میں صرف حضورﷺ کا فعل ماثور ہے، آپ کا کوئی امر اس کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

حافظ ابن حزم پر محقق عینی کا نقد

فرمایا ابن حزم کی یہ بات غلط ہے کیونکہ مضمضہ کا حکم حدیثِ ابی داؤد اذا توضئت فمضمض سے ثابت ہے، جو ابن حزم ہی کی شرط پر صحیح ہے ابوداؤد نے اس حدیث کو اسی سند سے ذکر کیا ہے جس کے رجال اور اصلِ حدیث سے ابنِ حزم نے استدلال کیا ہے، اور اس حدیث کو

ترمذی نے بھی ذکر کر کے حدیثِ حسن صحیح کہا، اسی طرح اس کو ابنِ خزیمہ ابنِ حبان اور ابنِ جارود نے بھی منتقی میں اور بغوی نے شرح السنۃ میں نیز طبری نے تہذیب الاثار میں، دولابی نے جمع میں، ابنِ قطان و حاکم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا اور صحیح کہا۔ اس کے علاوہ ابونعیم اصبہانی نے مرفوعاً مضمضوا و استنشقوا روایت کیا بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا کہ رسول نے مضمضہ واستنشاق کا حکم کیا اور اس کی سند کو صحیح کہا۔ الخ

محقق حافظ عینیؒ کے نقدِ مذکور سے ان کی جلیل القدر محدثانہ شان نمایاں ہے اور یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ پورے ذخیرۂ حدیث پر ان کی نظر کتنی وسیع ہے۔

(۲) حدیث کا ظاہری مدلول یہ ہے کہ مضمضہ تین بار ہو ہر دفعہ نیا پانی لے، پھر استنشاق بھی اسی طرح ہو، اور یہی ہمارے اصحاب حنفیہ کا مختار قول ہے، حضرت علیؓ کی حدیثِ صفتِ وضو سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے بویطی نے امام شافعیؒ سے بھی یہی قول نقل کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ امام شافعیؒ (حنفیہ کی طرح) فصل کو افضل مانتے ہیں۔

امام ترمذی نے بھی یہی قول نقل کیا ہے لیکن امام نووی نے کہا کہ صاحبِ مہذب نے لکھا ''امام شافعیؒ کے کلام میں جمع (وصل) کا قول اکثر ہے اور وہی احادیثِ صحیحہ میں بھی زیادہ وارد ہے، بویطی کے علاوہ دوسروں کی روایت امام شافعی کی کتاب الام میں یہ ہے کہ ایک چلو پانی لے کر کلی اور ناک میں پانی ڈالے، پھر دوسری چلو لے کر اسی طرح دونوں کو ساتھ کرے، پھر تیسری بار بھی اسی طرح کرے، مزنی نے تصریح کی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جمع (یعنی مذکورہ بالاصورت) افضل ہے۔

(۳) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ وضو کے لئے دوسرے سے پانی منگوانے میں کوئی حرج نہیں، اور یہ مسئلہ سب کے نزدیک بلا کراہت ہے (حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا وضو کے وقت اعضاء پر پانی ڈالتا رہے تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے البتہ اگر اعضاءِ وضو کو بھی دوسرے کے ہاتھ سے ملوائے اور دھلوائے تو یہ استعانت مکروہ ہے)

(۴) حدیث الباب سے حدیثِ نفس کا ثبوت ہوتا ہے (جو اہلِ حق کا مذہب ہے (عمدۃ القاری ۷۴۵۔۱)

محقق عینیؒ نے مسح راس کی بحث پوری تفصیل و تحقیق سے لکھی ہے، جس کو ہم یہاں بخوفِ طوالت ذکر نہیں کر سکے، جزاہ اللہ عنا وعن سائر الامۃ خیر الجزاء.

حافظ الدنیا پر حافظ عینی کا نقد: آخر حدیث میں ''حتی یصلیھا ہے جس کی شرح حافظ ابن حجر نے ای یشرع فی الصلوٰۃ الثانیہ سے کی ہے (فتح الباری ۱۸۴۔۱) اس پر محقق عینی نے لکھا کہ یہ شرح صحیح نہیں، کیونکہ پہلے جملہ مابینہ وبین الصلوۃ میں شروع والا معنی تو خود ہی متبادر تھا (کہ وہ کم سے کم درجہ تھا) دوسرا احتمال یہ تھا کہ نماز سے فارغ ہونے تک کا وقت مراد ہو اسی محتمل مراد کو آخری جملہ حتی یصلیھا سے ثابت و واضح کیا گیا ہے اور مراد فراغ عن الصلوۃ ہے ورنہ اس جملہ کے اضافہ سے کوئی خاص فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ (عمدۃ القاری ۷۵۱۔۱)

اس سے محقق عینی کی نہایتِ دقتِ نظر بھی حافظ کے مقابلہ میں واضح ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

بَابُ الْا سْتِنْثَارِ فِي الْوُضُوءِ ذَكَرَهُ عُثْمَانُ و عَبْدُاللّٰهِ بْنُ زَيْدٍ وَّ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلےَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم

(وضو میں ناک صاف کرنا)

(۱۶۰) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُاللّٰهِ قَالَ اَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِيْ اَبُوْ اِدْرِيْسَ اَنَّهٗ سَمِعَ اَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلےَّ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَالَ مَنْ تَوَضَّاءَ فَلْيَسْتَنْثِرْ . وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص وضو کرے اسے چاہیے کہ ناک صاف کرے اور جو کوئی پتھر سے (یا ڈھیلے سے) استنجاء کرے اسے چاہیے کہ طاق عدد سے کرے۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا:۔ جمہور اہلِ سنت، فقہاء و محدثین کے نزدیک استنثار کے معنی استنشاق (ناک میں پانی ڈالنے) کے بعد ناک سے پانی نکالنے کے ہیں، ابنِ اعرابی و ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ استنثار و استنشاق دونوں ایک ہی ہیں، علامہ نووی نے کہا کہ پہلا معنی صواب ہے، کیونکہ دوسری روایت میں "اسنشق واستنشر" ہے، دونوں کو جمع کیا، جس سے دونوں کے الگ الگ مفہوم معلوم ہوئے، حافظ عینی نے لکھا کہ میرے نزدیک دوسرا قول ابن اعرابی وغیرہ کا صواب ہے، اور نووی کا استدلال روایت مذکورہ سے اس لئے پورا نہیں کہ اس میں استنشاق سے مراد ناک میں پانی ڈال کر اس سے رینٹ وغیرہ صاف کرنا ہے محقق ابنِ سیدہ نے کہا کہ استنثار یہ ہے کہ ناک میں پانی ڈال کر خود بخود ناک کے سانس سے اس کو نکال دیا جائے۔ نثرہ کے معنی خیشوم (ناک کی جڑ اور نتھنے) نیز اس کے آس پاس کی جگہ ہے تنشق و استنشق کے معنی ناک میں پانی ڈالنے کے ہیں، جو ہری نے کہا انتثار و استنشار ہم معنی ہیں، یعنی ناک کے اندر کی چیز کو اس کے سانس کے ذریعے دور کرنا، اہل سنت کہتے ہیں کہ استنثار نثرہ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی طرف انف یا انف کے ہیں، اسی لئے نثر، انتثر یا استنثر الرجل کہا جاتا ہے جبکہ وہ اس کو پاک وصاف کرنے کے لئے حرکت دے ابن الاثیر نے کہا کہ نثر تو ناک سے رینٹ صاف کرنا اور استنثار ناک میں پانی ڈال کر اس کو صاف کرنا ہے (عمدۃ القاری ۷۴۲۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ استنثار نثرہ سے نہیں بلکہ نثر سے لیا گیا ہے۔

بحث ونظر

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں لکھا کہ استنثار فی الوضوء کی روایت عثمان وعبداللہ بن زید وابنِ عباس نے بھی کی ہے تو ابنِ عباس کے حوالہ پر حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابنِ عباس کی روایت بخاری میں "باب غسل الوجہ من غرفۃ" (۲۶) میں گذر چکی ہے، حالانکہ اس میں استنثار کا ذکر نہیں ہے، گویا امام بخاری نے اس روایتِ ابنِ عباس کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو امام احمد، ابوداؤد وحاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس میں استنشروا وامر تین بالغتین اوثلاثا ہے الخ (فتح الباری ۱۸۴۔۱)

محقق حافظ عینی کا نقد حافظ الدنیا پر

آپ نے فرمایا:۔ یہ بات امام بخاریؒ کے طریق وعادت سے بعید ہے (کہ وہ صحیح بخاری سے باہر کی روایت پر کسی امر کو محمول کریں یا

ان کی طرف اشارات کریں) اس لئے امام بخاریؒ کی مراد وہی روایتِ ابن عباس ہے جو(۲۶ میں) گذر چکی ہے، کیونکہ بعض نسخوں میں واستنشق کی جگہ واستنثر نقل ہوا ہے۔ پھر یہ کہ حدیثِ ابی داؤد کو ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے، اور غلال نے امام احمد سے نقل کیا کہ اس کی اسناد میں کلام ہے۔

صاحب تلویح پر نقد

اس کے بعد حافظ عینیؒ نے لکھا:۔صاحبِ تلویح نے یہاں کہا کہ امام بخاریؒ کو رواۃ، استنثار گناتے وقت صحیح مسلم کی روایت ابی سعید خدری، صحیح ابن حبان کی روایتِ علی وغیرہ وغیرہ کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا، اس پر محقق عینی نے فرمایا کہ امام بخاریؒ نے کب تمام احادیث الباب کو ذکر کرنے اور ہر صحیح حدیث کو لانے کا التزام کیا ہے کہ یہاں اس کمی کا احساس کرایا جائے، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایسی بھی بہت سی احادیث ہیں جو دوسروں کے نزدیک صحیح ہیں اور امام بخاری کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔(عمدۃ القاری ۷۵۳ـ۱)

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی

فرمایا "من استجمر" سے جمہور اہل علم نے استنجاء کے لئے ڈھیلوں کا استعمال مراد لیا ہے، اور امام مالکؒ کی طرف جو اس کی مراد کفن کو دھونی دینا منسوب کی گئی ہے، وہ امام موصوف کے مرتبۂ عالیہ کے شایانِ نہیں، بلکہ اس قسم کی جتنی نقول اکابر اہلِ علم وفضل کی طرف کتابوں میں درج کردی گئی ہیں وہ سب ناقابلِ اعتماد ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابن عمر سے یہ روایت صحیح نہیں اور امام مالکؒ سے اگرچہ ابن عبدالبر نے یہ روایت نقل کی ہے مگر محدث ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں امام مالک سے اس کے خلاف نقل کیا ہے(فتح الباری ص ۱۸۵ ج ۱)

حافظ عینیؒ نے لکھا کہ جس طرح کپڑوں کو خوشبو کی چیزوں سے دھونی دے کر خوشبودار اور پاکیزہ بناتے ہیں اسی طرح ڈھیلوں سے بھی نجاست کو دور کر کے پاک وپاکیزہ بناتے ہیں، اس لئے اس کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے اور طاق عدد کی رعایت بھی دونوں میں مستحب ہے، اسی سے حضرت ابنِ عمر وحضرت امام مالکؒ کی طرف یہ بات منسوب ہوگئی کہ وہ اس استجمار کو اجمارِ ثیاب قرار دیتے تھے(یعنی بہ فرضِ صحت، روایت وہ صرف تشبیہاً ایسا کہتے تھے۔ (عمدۃ القاری ۷۵۴ـ۱)

وجہِ مناسبت ہر دو باب

باب الاستنثار کو بابِ سابق سے مناسبت یہ ہے کہ جو کچھ اس میں بیان ہوا تھا اسی کا ایک جزو یہاں ذکر ہوا ہے(عمدۃ القاری ۷۵۲ـ۱) اور اس کو مستقل طور سے اس لئے بیان کیا کہ وضو کے اندر اس جزو کی خاص اہمیت ہے حتی کہ امام احمدؒ سے ایک قول اس کے وجوب کا بھی منقول ہے جبکہ مضمضہ سنت ہے، دوسرا قول امام احمدؒ کا یہ ہے کہ وضوء وغسل دونوں میں استنشاق ومضمضہ واجب ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء کے اندر سنت ہیں اور یہی باقی ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، یہاں وجہ مناسبت میں محترم صاحب القول الفصیح کا اس باب کو باب غسل الوجہ سے جوڑنا جو ۱۶ـ۷ باب پہلے ہے یا استنجاء کے ساتھ اس کی مناسبت پیدا کرنا موزوں نہیں معلوم ہوا خصوصاً جبکہ استنجاء کے ابواب سے بھی اس کو متعدد ابواب کا فاصلہ ہے وجہ مناسبت تو قریبی باب سے ہونی چاہیے، اس لئے محقق عینی نے جو وجہ مناسبت اوپر بتلائی ہے وہی نہایت انسب واولی ہے۔

اشکال وجواب

امام بخاریؒ نے باب الاستنثاء کو باب المضمضہ پر کیوں مقدم کیا؟ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک مضمضہ سے زیادہ مؤکد ہے، دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ امام موصوف اس سے افعالِ وضو میں ترتیب کو لازمی ووجوبی قرار نہ دینے کی طرف اشارہ کر گئے جو حنفیہ ومالکیہ کا

مشہور مذہب ہے، شافعیہ کا مشہور مذہب وجوب ہے مگر امام مزنی شافعی نے ان کی مخالفت کی ہے اور غیر واجب کہا، جس کو ابن المنذر رویذنجی نے بھی اختیار کیا اور اسی کو بغوی نے اکثر مشائخ سے نقل کیا ہے دیکھو عمدۃ القاری ۷۵۰ ج ۱، لہٰذا امام بخاریؒ کی صرف تقدیم مذکور سے یہ امر متعین کر لینا، ہمارے نزدیک صحیح نہیں کہ امام بخاری نے اپنے شیخ امام احمد و اسحق کا مذہب اختیار کیا ہے، خصوصاً جبکہ اس قول کو اختیار کرنے والوں میں صرف تین نام اور ملتے ہیں، ابوعبید، ابوثور اور ابن المنذر ر۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

بَابُ الْاِستِجْمَارِ وِتْرًا

(طاق عدد سے استنجا کرنا)

(۱۶۱) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ اَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا تَوَضَّأَ اَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِيْ اَنْفِهٖ مَآءً ثُمَّ لِيَسْتَنْثِرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ وَاِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ نَّوْمِهٖ فَلْيَغْسِلْ يَدَهٗ قَبْلَ اَنْ يُّدْخِلَهَا فِيْ وَضُوْءِهٖ فَاِنَّ اَحَدَكُمْ لَا يَدْرِيْ اَيْنَ بَاتَتْ يَدُهٗ۔

ترجمہ: حضرت ابوہریرہؓ نقل کرتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا:۔ جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی ناک میں پانی دے پھر (اسے) صاف کرے اور جو شخص پتھروں سے استنجاء کرے اسے چاہیے کہ بے جوڑ عدد سے استنجاء کرے اور جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے تو وضوء کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھولے، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ رات کو اس کا ہاتھ کہاں رہا۔

تشریح: حدیث الباب میں تین باتوں کی ہدایت فرمائی گئی ہے، وضو کے متعلق یہ کہ ناک میں پانی ڈالے پھر اس کو صاف کرے استنجاء کے بارے میں یہ کہ طاق عدد کی رعایت کرے، تیسرے یہ کہ نیند سے بیدار ہوا کرے تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کو دھولیا کرے، ناک میں پانی ڈالنے اور اس کو صاف کرنے کی اہمیت پہلے باب میں معلوم ہو چکی، استنجاء میں طاق عدد کی رعایت اس لئے کہ یہ تمام امور احوال میں حق تعالےٰ کو مطلوب و محبوب ہے تو اس امر میں بھی ہونی چاہیے، بیدار ہو کر ہاتھ دھونے کا حکم نظافت و پاکیزگی کے لئے گراں قدر رہنمائی ہے اور اس سے پانی کی طہارت و پاکیزگی کے لئے بھی احکام و اشارات معلوم ہوئے۔

بحث ونظر

وجہ مناسبت ابواب

ابواب وضو کے درمیان استنجاء کا باب لانے پر بڑا اشکال و اعتراض ہوا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی سب سے پہلے اسی اشکال کا ذکر کیا اور جواب یہ دیا کہ امام بخاریؒ نے کتاب الوضوء میں صفائی پاکیزگی اور صفتِ وضو کے سارے ہی ابواب ملا جلا کر ذکر کئے ہیں اس لئے یہاں اس کو خاص طور سے اشکال بنا لینا صحیح نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں امور کے ابواب ایک دوسرے کے ساتھ متلازم ہیں اور شروع کتاب الوضو میں ہم نے کہہ دیا تھا کہ وضو سے مراد، اس کے مقدمات، احکام، شرائط، وصفت سب ہی ہیں، اس کے علاوہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہ ترتیب خود امام بخاریؒ نے نہ دی ہو بلکہ بعد کی ہو۔ (فتح الباری ۱/۱۸۵)

محقق حافظ عینیؒ کی رائے

فرمایا: وجہ مناسبت یہ ہے کہ سابق حدیث الباب میں دو حکم بیان ہوئے تھے، ایک استنثار کا دوسرے استجمار وتراً کا، اور وہاں ترجمۃ الباب وعنوان میں

صرف حکم اول کا ذکر ہوا تھا، یہاں حدیث الباب میں تین باتوں کا ذکر ہے جن میں سے ایک استجمار وتر اُ ہے، لہٰذا مناسب ہوا کہ سابق حدیث الباب کے دوسرے حکم کے لئے بھی ایک باب وعنوان مستقل قائم کیا جائے جیسا کہ حکم اول کے لئے کیا تھا اور ظاہر ہے کہ دو چیزوں کے ذکر میں تمام وجوہ سے مناسبت ہونا ضروری نہیں ہے، خصوصاً ایسی کتاب میں جس کے بہت سے ابواب ہوں، اور ان سے مقصود و مطمح نظر تراجم وعنوانات متنوعہ کا قائم کرنا ہو۔

لہٰذا اشکال مذکور کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ کا جواب کافی نہیں[1] اور کرمانی کا یہ جواب بھی موزوں[2] نہیں کہ امام بخاریؒ کا بڑا مطمح نظر حدیث کی نقل وتصحیح وغیرہ ہے، انھوں نے وضع وترتیب ابواب میں تحسین وتزئین کا اہتمام نہیں کیا، کیونکہ یہ کام تو آسان ہے، پھر بہت سی نظروں میں بعض مواضع قابل اعتراض ہوتے ہیں اور اکثر معترضین مصنف کا عذر قبول بھی نہیں کرتے۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد

فرمایا: باب سابق کی روایت میں چونکہ طاق عدد سے استنجاء کرنے کا بھی ذکر تھا، اس لئے اس فائدہ کی اہمیت ظاہر کرنے کو مستقل باب درمیان میں لے آئے ہیں، گویا یہ "باب در باب" ہے، اور چونکہ اس طرح اس باب کی یہاں مستقل حیثیت ملحوظ ونمایاں نہیں ہے، اس لئے اس کا درمیان میں آجانا بے محل بھی نہیں ہے۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے مقدمہ لامع ۹۷ میں لکھا کہ بخاری شریف میں "باب در باب" والی اصل مطرد وکثیر الوقوع ہے جس کو بہت سے مشائخ نے تسلیم واختیار کیا ہے اور اس کے نظائر بخاری میں بہ کثرت ہیں خصوصاً کتاب بدء الخلق، میں حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے متراجم میں باب من مضمضة من السويق میں لکھا کہ "یہ از قبیل" "باب در باب" ہے۔ اس نکتہ کو سمجھ لو کہ بخاری کے بہت سے مواضع میں کارآمد ہوگا" (شرح تراجم ۱۷)

ہمارے نزدیک محقق عینی اور حضرت گنگوہیؒ کے جوابات کا مآل واحد ہے، اور حسب تحقیق شاہ ولی اللہؒ بھی یہ ان ہی مواضع میں سے ہے، اس سے محقق عینی کی دقت نظر نمایاں ہے کہ سب سے پہلے انھوں نے ہی اس جواب کی طرف رہنمائی کی اور اسی طرح تقریباً تمام مشکلات بخاری میں ان کے جوابات کی سطح نہایت بلند ہوتی ہے، مگر ہمیں یہ دیکھ کر بڑی تکلیف ہوئی کہ بعض اپنے حضرات بھی حافظ عینیؒ کی شان کو گراتے ہیں۔ مثلاً القول الفصيح فيما يتعلق بنضد ابواب الصحيح" ۶۲ کتاب الوضوء کے آخر میں لکھا گیا ہے:۔

"کتاب الوضوء کی تالیف کے زمانہ میں تو حافظ ابن حجرؒ کی شرح (فتح الباری) کی مراجعت کرنے کا موقع میسر نہ ہوا بعد کو دیکھا تو اس میں کچھ مفید جملے باب مايقول عند الخلاء کے تحت ملے لیکن وہ بھی "لا يغني من جوع کے درجہ میں تھے، البتہ مواضع مشکلہ میں علامہ عینی کی شرح ضرور مطالعہ میں رہی، مگر اس سے مجھے بجز "خفی حنین" کے اور کچھ حاصل نہ ہوا، لہٰذا کتاب الوضوء کی اکثر مضامین مؤلف کے مخترعات میں سے ہیں۔"

یہ بات تو فتح الباری وعمدة القاری سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ زیر بحث باب کو یہاں لانے پر اعتراض وجواب کا سلسلہ قائم ہوا ہے، اور

---

[1] بظاہر اس لئے کہ اعتراض صرف یہ نہیں کہ کتاب الوضوء میں استنجاء کے ابواب کو کیوں لائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ بحیثیت مقدمات وشرائط کے استنجاء کے ابواب شروع کتاب الوضوء کے لئے مناسب تھے، اور ان سے پہلے فراغت بھی ہو چکی ہے، پھر یہاں درمیان میں کیوں لائے؟

ابواب الوضوء پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ شروع کے چند تمہیدی ابواب وضو کے بعد خلاء واستنجاء کے ابواب تفصیل سے آچکے ہیں، اس کے بعد باب الوضو مرۃ سے آخر تک وضو ونواقض وضو وغیرہ ہی بیان ہوئے ہیں، صرف یہاں زیر بحث باب استجمار واستنجاء کا درمیان میں آیا ہے، جس پر اعتراض مذکور ہوا، لہٰذا حافظ عینیؒ ہی کا جواب یہاں برمحل موزوں وکافی ہوسکتا ہے۔

[2] امام بخاریؒ کی فقہی وحدیثی فنی دقت نظر ان کے ابواب وتراجم ہی سے معلوم ہوتی ہے اس لئے ان کی یہ خصوصیت نہایت مشہور اور سب کو معلوم ہے پھر یہاں کوئی دوسرا معقول جواب بن نہ پڑنے پر سرے سے مذکورہ حیثیت ہی کو نظر انداز کر دینا کیسے موزوں ہوسکتا ہے؟

صاحب القول الفصیح نے بھی ۵۳ میں وجہ مناسبت یہی لکھی ہے کہ یہ از قبیل "باب در باب" ہے، حالانکہ یہی توجیہ حافظ عینی بھی شرح میں لکھ چکے ہیں، جو مشکلات میں ان کے بھی زیر مطالعہ رہی ہے شاہ ولی اللہ صاحبؒ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ یہ اصل بخاری کی بہت سے مواضع مشکلہ میں کام آئے گی، حسبِ تحقیق صاحب الدمع بہت سے مشائخ نے بھی پہلے سے اس کو اختیار کیا ہے۔

پھر محقق عینیؒ کی نہایت عظیم القدر شرح کی "حلِ مشکلات" کے سلسلہ میں "خفی حنین" والے مبتذل محاورہ[1] میں لے جانا کہاں تک موزوں ہوسکتا ہے؟ اس کا فیصلہ خود ناظرین کریں گے، یہاں یہ بحث ضمناً آ گئی، کیونکہ اس طرزِ تحقیق وتنقید سے ہمیں اختلاف ہے جس کی مثال اوپر ذکر ہوئی، ورنہ "القول الفصیح" کی افادیت اہمیت اور اس کے گرانقدر حدیثی خدمت ہونے سے انکار نہیں، اللہ تعالیٰ حضرت مؤلف دام فیضہم کے علمی فیوض وبرکات کو ہمیشہ قائم رکھے، آمین۔

استجمار وتراً کی بحث

ائمہ حنفیہ کے نزدیک استنجاء میں طاق عدد کی رعایت مستحب ہے، کیونکہ ابوداؤد شریف وغیرہ کی روایت میں "من استجمر فلیوتر" کے ساتھ یہ ارشادِ نبوی بھی پھر مروی ہے من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" (جو شخص استنجاء میں طاق عدد کی رعایت کرے اچھا ہے جو نہ کرے اس میں کوئی حرج نہیں)

شافعیہ کے نزدیک تین کا عدد تو واجب ہے، اور اس سے زیادہ استحباب کے درجہ میں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث سے جن میں تین کا عدد مروی ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حدیث ابی داؤد شریف میں یہ بھی ہے کہ استنجاء کے لئے تین ڈھیلے لے جائے، کیونکہ وہ کافی ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ طاق عدد کا حکم تو اس لئے ہے کہ وہ خدا کو ہر معاملہ میں محبوب ہے یہاں بھی ہونا چاہیے اور تین کا عدد اس لئے ہے کہ عام حالات میں یہ عدد کافی ہوجاتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ عدد بھی خدائے تعالیٰ کو محبوب ہے، کیونکہ اس سے پاکیزگی حاصل ہوتی ہے اور اس میں وتریت بھی ہے (کذا افادہ الشیخ الانورؒ)

نیند سے بیدار ہوکر ہاتھ دھونے کا ارشادِ نبوی

حدیث کا یہ قطعہ نہایت اہم ہے اور اس کے متعلق بہت سے مسائل زیر بحث آ گئے ہیں، مثلاً (۱) حدیث کا تعلق پانی کے مسائل سے ہے یا وضوء سے، اگر وضو سے ہے تو اس سے قبلِ وضوء ہاتھ دھونے کی سنت ثابت ہوگی، جس کے لئے ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کوئی قولی حدیث میرے علم میں نہیں ہے (۲) کیا موہوم ومتخیل نجاست کے لئے بھی پاک کرنے کے احکام شریعت میں ہیں؟ (۳) ہاتھ دھونے کا حکم نیند سے بیدار ہونے پر ہی ہے یا بول بھی اگر ہاتھ پر نجاست کا شک ہو جب بھی ہے، پھر یہ حکم رات کی نیند کے بعد کا ہے یا دن کی نیند کا بھی یہی حکم ہے؟ (۴) حکمِ مذکور کا سبب کیا ہے؟ (۵) تین بار کا حکم ضروری ہے یا بدرجۂ استحباب؟ (۶) اگر دھوئے بغیر پانی میں ہاتھ ڈال دیا تو پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہوجائے گا؟

---

[1] ایک شخص حنین نامی موچی تھا، ایک بدوی نے اس سے خفین (چمڑہ کے موزوں) کا سودا کیا، معاملہ طے نہ ہوسکا اور جھگڑے پر ختم ہوگیا، حنین نے غصہ وانتقام میں یہ چال چلی کہ جس راستہ سے وہ بدوی اپنی بستی کو واپس جاتا اس راستہ میں ایک موزہ ڈال دیا، پھر اس سے فاصلے پر آگے دوسرا موزہ ڈال دیا اور وہیں ایک پوشیدہ جگہ میں چھپ کر بیٹھ گیا، جب بدوی واپس ہوا تو ایک جوتہ راستہ میں دیکھا، دل میں کہا کہ یہ جوتہ ویسا ہی ہے جس کا سودا نہ ہوسکا تھا، کاش دوسرا بھی اس کے ساتھ ہوتا تو میں اس کو اٹھالیتا، آگے جا کر اس کے ساتھ کا دوسرا جوتا راستہ میں پڑا تھا تو بہت افسوس کرنے لگا کہ پہلا جوتہ کیوں نہ اُٹھایا، بالآخر اس نے سوچ کر یہ جوتا اٹھالیا اونٹنی مع سامان کے وہیں کسی درخت سے باندھ کر راستہ پر پیچھے لوٹا، اور پہلا جوتا لے کر اس جگہ واپس ہوا تو اونٹنی وسامان کو نہ پایا (کیونکہ حنین اس کو لے جاچکا تھا) بستی والوں نے پوچھا کہ شہر سے کیا کیا سامان لائے تو اس نے کہا کچھ نہیں، صرف حنین کی دو جوتیاں لایا ہوں۔"

اس کے بعد جو شخص کہیں سے ناکام ونامراد لوٹے تو کہا جانے لگا "رجع بخفی حنین" (حنین کے دو موزے لے کر لوٹا) اور یہ محاورہ ضرب المثل بن گیا ناظرین اندازہ کریں گے کہ مذکورہ محاورہ کا استعمال یہاں کس قدر بے محل اور غیر موزوں ہوا ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: ابن رشد نے اس کی اچھی بحث کی ہے کہ حدیث کا تعلق کس باب سے ہے اور میرے نزدیک یہی راجح ہے کہ اس کا تعلق پانی کے مسائل سے ہے اور غرضِ اولی پانی کی نجاست سے محفوظ اور دور رکھنا ہے۔ پھر وضوء سے پہلے ہاتھ دھونے کا حکم خود ہی ثابت ہو جائے گا، کیونکہ جب مطلق پانی کی حفاظت ہر حال میں مطلوب ہوئی تو وضوء کے پانی کی بدرجہ اولی ہوگی۔ اس طرح حدیث کو اگر باب المیاہ سے مانیں تب بھی اس کے احکام باب الوضو تک پہنچ جاتے ہیں، اور دونوں نظریوں میں کوئی فرق وبعد یا تناقض نہیں رہتا۔" دوسرے یہ کہ حدیث کا مطمحِ نظر نجاسات موہومہ ہی ہیں اور ان کیلئے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ دھونے سے قبل پانی میں ہاتھ نہ ڈالا جائے، لیکن یہ ممانعت تحریمی نہیں تنزیہی ہے، کیونکہ نجاست کا وجود یہاں قطعی یا مرئی (آنکھوں سے نظر آنے والا) نہیں ہے، اور یہی حکم حنفیہ کا یہاں تمام نجاساتِ موہومہ کا ہے، جیسے چھوٹی ہوئی مرغیوں کا جھوٹا کہ ان کے نجاستوں میں منہ ڈالنے کا شک ووہم رہتا ہے، تیسرے یہ کہ حنفیہ کے نزدیک تین بار دھونے کا حکم صرف غیر مرئی نجاستوں کے بارے میں ہے کہ اس سے پاکی کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے، اور حدیث الباب ودوسری اس قسم کی احادیث اس کے لئے ہماری دلیل ورہنما ہیں کہ بعض میں تین بار کے ساتھ یہ وجہ بھی مروی ہے "فانھا تجزیٔ عنہ" (اتنی دفعہ دھونا کافی ہوا کرتا ہے) رواہ احمد وابوداؤد والنسائی والدارقطنی وقال اسنادہ صحیح حسن (بستان الاحبار مختصر نیل الاوطار ۱۔۳۶) باقی آنکھوں سے نظر آنے والی تمام نجاستوں کو پاک کرنے میں حنفیہ کے یہاں کوئی عدد شرط نہیں ہے، صرف ازالۂ نجاست ضروری ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ شیخ ابن ہمام حنفیؒ نے فتح القدیر میں لکھدیا کہ یہ حدیث ہمارے لئے دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن شیخ کا یہ خیال درست نہیں اور یہ حدیث ہماری بڑی دلیل ہے۔ اس امر کی وضاحت آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

علامہ عینی کے ارشادات

فرمایا:۔ ہمارے اصحاب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو بھی تین بار دھونا طہارت کے لئے کافی ہے، کیونکہ جب ہاتھ کو نجاست میں ملوث ہونے کی صورت میں تین بار دھونا کافی ہوا جب کہ بول وبراز کی نجاست اغلظ النجاسات ہے تو کتے کے منہ ڈالنے کی نجاست اور اسی طرح دوسری نجاستیں تو اس سے کم درجہ کی ہیں۔ (۲) وضوء سے قبل ہاتھ دھونا ضروری وواجب نہیں، البتہ مسنون ہے۔ علامہ خطابی نے کہا کہ "امر اس میں استحباب کے لئے ہے ایجاب کے لئے نہیں، کیونکہ ایک امر، موہوم ومشکوک سے وابستہ ہے اور ایسا امر وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا۔"

علامہ عینی نے فرمایا کہ اکثر اصحابِ علم نے اس امر کو استحباب ہی کے لئے قرار دیا ہے، اور بغیر دھوئے ہوئے بھی پانی میں ہاتھ ڈالنے کو جائز اور پانی کو پاک کہا ہے، البتہ اگر ہاتھ پر نجاست کا یقین ہو تو پانی ناپاک ہو جائے گا، یہی بات عبیدہ، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، سالم، براء بن عاذب اور اعمش سے منقول ہے۔ (۳) حدیث میں نوم لیل کا ذکر اکثری لحاظ سے ہے، ورنہ اس کی تخصیص صحیح نہیں، امام نوویؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں، انھوں نے کہا:۔ ہمارا مذہب ؎ ہے کہ حکم نیند سے اٹھنے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مراد نجاستِ ید کا شک ہے، وہ جس حالت

؎ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں اس جگہ حدیث الباب پر نہایت عمدہ کلام کیا ہے:۔ لکھا کہ جماہیر علماءِ متقدمین ومتاخرین نے اس نہی کو تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی قرار دیا ہے اس لئے اگر رات کی نیند سے بھی اٹھ کر بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں ڈال دے گا تو نہ پانی خراب ہوگا۔ اور نہ وہ شخص گنہگار ہوگا، حسن بصری سے جو یہ قول منقول ہے کہ پانی نجس ہو جائے گا اور یہی قول اسحٰق بن راہویہ ومحمد بن جریر طبری سے بھی منقول ہے تو یہ قول نہایت ضعیف ہے، کیونکہ اصل پانی اور ہاتھ دونوں میں طہارت ہے پھر محض شک سے اس کا نجس ہونا درست نہیں اور تمام قواعدِ شرع اس کے خلاف ہیں پھر ہمارا مذہب اور محققین کا مسلک یہی ہے کہ یہ حکم نیند سے اٹھنے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہر حالت میں ہے بشرطیکہ ہاتھ کے نجس ہونے کا وہم وشک موجود ہو یہی جمہور علماء کا مذہب ہے، امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ رات کی نیند کے بعد اٹھے تو کراہت تحریمی ہے اور دن کی نیند کے بعد تنزیہی، داؤد ظاہری نے بھی لفظِ مبیت کی وجہ سے اس کی موافقت کی ہے، لیکن یہ مذہب بھی نہایت ہی ضعیف ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے علتِ حکم خود ہی واضح فرمادی ہے الخ (نووی شرح مسلم مطبوعہ انصاری دہلی ۱۳۶۔۱)

میں بھی ہو دھونا مستحب ہوگا، خواہ دن کی نیند کے بعد ہو یا شب کی، یا ان دونوں کے بغیر ہی ہو، کیونکہ اس کی علت عام بیان ہوئی ہے (۴) حسن بصری کا مذہب ظاہرِ روایت کے سبب یہ ہے کہ نوم لیل ونہار کے بعد دونوں ہاتھ کا دھونا واجب ہے اور بغیر دھوئے پانی میں ڈالے گا تو وہ نجس ہو جائے گا۔ (ایک روایت امام احمد سے بھی ایسی ہی ہے) امام احمدؒ کا (مشہور روایت میں) یہ مذہب ہے کہ نومِ لیل کے بعد واجب ہے (عمدۃ القاری ۷۵۸۔۱)

علامہ ابن حزم کا مسلک اور اس کی شدت

ہر نیند سے بیداری پر خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، دن میں ہو یا رات میں، بیٹھ کر ہو، یا کھڑے ہو کر، نماز میں ہو یا باہر، غرض کیسی ہی نیند ہو نا جائز ہے کہ وضو کے پانی میں ہاتھ ڈالے، اور فرض ہے کہ اٹھ کر تین بار ہاتھ دھوئے اور تین بار ناک میں پانی ڈال کر اس کو صاف کرے، اگر ایسا نہ کرے گا تو نہ اس کا وضو درست ہوگا، نہ نماز صحیح ہوگی، خواہ عمداً ایسا کرے یا بھول کر، اور پھر سے ضروری ہوگا کہ تین بار ہاتھ دھو کر ناک میں پانی دے کر صاف کرنے کے بعد وضوء نماز کے اعادہ کرے، پھر یہ بھی لکھا کہ اگر پانی کے اندر ہاتھ ڈالے بغیر ہاتھوں پر پانی ڈال کر وضو کر لیا تب بھی وضوء ناتمام ہوگا اور اس سے نماز بھی نامکمل ہوگی (المحلی ۲۰۶۔۱)

مندرجہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ ابن حزم اور ان کے متبوع داؤد ظاہری وغیرہ کا مسلک صرف ظاہر بینی کا مظہر ہے حقیقت پسندی ودقتِ نظر یا تفقہ فی الدین سے اس کو دور کا بھی واسطہ نہیں، خود اسی مطبوعہ محلی کے مذکورہ بالا آخری جملہ پر حاشیہ میں حافظ ذہبی کا یہ ریمارک چھپا ہوا ہے کہ ابنِ خرم نے اپنے اس دعوے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

مالکیہ کا مذہب: ان کے نزدیک چونکہ مدارِ نجاست پانی کے تغیر پر ہے، اس لئے سو کر اٹھنے پر اگر ہاتھ پر کوئی نجاست کا اثر، میل کچیل وغیرہ نہ ہو، جس سے پانی کا رنگ بدل جائے تو ہاتھوں کا دھونا بطور نظافت وصفائی کے مستحب ہے، چنانچہ علامہ باجی مالکی نے کہا کہ سونے والا چونکہ عام طور پر اپنے ہاتھ سے بدن کو کھجاتا ہے اور اس کا ہاتھ بغل وغیرہ میل کچیل کی جگہ پر بھی پڑتا ہے، اس لئے تنظیفاً وتنزہاً پانی میں ڈالنے سے قبل ہاتھ دھو لینا بہتر ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ وابنِ قیم کی رائے

ان دونوں[۱] کی رائے یہ ہے کہ سونے کی حالت میں چونکہ انسان کے ہاتھ سے شیطان کی ملابست وملامست رہی ہے اس لئے اس کو دھو لینا طہارتِ روحانیہ کے احکام میں سے ہے، طہارت فقیہہ کے احکام میں سے نہیں ہے، جس طرح دوسری حدیث صحیحین میں وارد ہوا کہ سو کر اٹھے تو اپنی ناک میں پانی دے کر تین مرتبہ صاف کرے کہ شیطان اس کے نتھنوں پر رات گزارتا ہے جس طرح وہ روحانی طہارت ہے یہ بھی ہے گویا ان احکام کا تعلق نظرِ معنی سے ہے، نظرِ ظاہر واحکام ظاہر یہ فقہیہ سے کوئی تعلق نہیں۔

رائے مذکورہ پر حضرت شاہ صاحبؒ کی تنقید

فرمایا: حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے جو بات ذکر کی ہے اس کو ائمہ میں سے کسی نے اختیار نہیں کیا ہے، دوسرے یہ کہ شیطان کی ملابست کا

[۱] حافظ تقی الدین ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی رائے کا اظہار مطبوعہ فتاویٰ ۷ میں کیا ہے اور حافظ ابنِ قیمؒ نے تہذیب السنن میں، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ غالباً علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے یہ رائے اپنے جدِ معظم مجد الدین ابنِ تیمیہ (م ۶۵۲ھ) سے لی ہے انھوں نے اپنی مشہور حدیثی تالیف "منتقی الاخبار" میں حدیث الباب کو مثلِ حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیستنثر ثلاث مرات، فان الشیطان یبیت علی خیاشیمہ (متفق علیہ قرار دیا ہے، اگرچہ بظاہر وہاں مماثلت صرف حکمِ استحباب ونفی حکمِ وجوب میں معلوم ہوتی ہے اور صاحبِ نیل الاوطار نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، مگر حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کے نہایت دقیقہ رس ذہن نے غسلِ ید کی ایک نئی علتِ معنوی تلاش کر لی، اور اسی کا اتباع ان کے تلمیذ رشید حافظ ابنِ قیم نے بھی کیا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ (مؤلف)

ثبوت شریعت سے صرف مواضعِ الواث یا مناقد میں ہے۔ **لقوله عليه السلام فان الشيطان يلعب بمقاعد بنى آدم، وقوله عليه السلام فان الشيطان يبيت على خياشيمه**

خیاشیم (ناک کے نتھنے) مواضعِ لوث بھی ہیں اور منافذ بھی ہیں کہ ان سے قلب ودماغ[1] تک وساوس جا سکتے ہیں، لیکن ہاتھ کے لئے یہ دونوں قسم کی ملابستِ شیطانی ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس کے لئے ملابست ثابت کرنا قابلِ تعجب ہے (خصوصاً حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ وابنِ قیم ایسے محققین کی طرف سے) تیسرے یہ کہ حدیث میں خود ہی صراحت کے ساتھ سببِ حکم غفلت ونیند کی حالت میں جگہ بے جگہ ہاتھ کا گھومنا بیان ہوا ہے، جس کا اشارہ نجاست کی طرف ظاہر ہے، ملابستِ شیطان کی طرف نہیں، اور اگر وہ غرض ہوتی تو اس کو یہاں بھی ارشاد فرماتے جیسا کہ **بيتوتت على الخياشيم** والی صورت میں ظاہر فرمایا ہے، چوتھے یہ کہ دارقطنی وابن خزیمہ کی روایت میں "**اين باتت يده**" کے ساتھ "منہ" کا اضافہ بھی ہے، جس کی تصحیح ابن مندہ اصبہانی نے بھی کی ہے، اس سے بھی صراحۃً معلوم ہوا کہ غسلِ ید کا مبنی ہاتھ کا جسم کے حصوں پر گھومنا ہے، شیطان کا ہاتھ پر بیتوتت کرنا نہیں ہے گویا حدیث نے تو ہاتھ کو گھومنے ٹھیرنے والا قرار دیا ہے اور حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ وحافظ ابنِ قیمؒ نے اس کی جگہ شیطان کو گھومنے، ٹھیرنے والا سمجھا ہے، حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔

شیخ ابنِ ہمام کی رائے پر نقد

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: ہمارے حضرات میں سے شیخ ابنِ ہمام بھی مغالطہ میں پڑ گئے ہیں اور انھوں نے مالکیہ کے نظریہ سے متاثر ہو کر کہہ دیا کہ حدیث الباب میں کوئی تصریح ہاتھ کو نجس مان کر پانی کے نجس ہونے کے بارے میں نہیں ہے، اس لئے نہی کی جو علت بیان ہوئی ہے اس کا ایک ایسا سبب بھی ہو سکتا ہے جو نجاست وکراہت دونوں سے عام ہو لہٰذا ممانعت کی وجہ ہاتھ میں کوئی چیز پانی کو متغیر کرنے والی نجس کا لگا ہوا ہونا بھی ہو سکتی ہے اور بغیر اس کے کراہت کی صورت بھی ہو سکتی ہے غرض شیخ ابنِ ہمام کی رائے یہ ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے ہاتھ پانی میں ڈالنے سے پانی مکروہ ہوگا، نجس نہ ہوگا، نجس صرف اس وقت ہوگا کہ ہاتھ پر ایسی نجاست لگی ہو جس سے پانی میں تغیر ہو جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں کراہت ماء کا کوئی سبب مستقل علاوہ احتمالِ نجاست کے نہیں ہے، پس اگر نجاست کا پانی میں موجود ہونا یقینی ہو تو پانی نجس ہوگا، اگر اس میں شک وتردد ہو تو مکروہ ہوگا، بخلاف نماز کے کہ اس کی صحت، فساد اور کراہت تینوں کے اسباب مستقل اور الگ الگ ہیں، اور کراہت کا سبب اس میں مستقل ہے، جس طرح صحت وفساد کے اسباب مستقل ہیں۔

---

[1] قاضی عیاضؒ نے فرمایا: بیتوتۃ شیطان یا تو حقیقۃً ہے کیونکہ ناک ان منافذ میں سے ہے جن سے قلب تک رسائی ہوتی ہے لہٰذا استنثار سے مقصود اس کے آثار کا ازالہ ہے، اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ناک اور کان پر کوئی غلق (بندش وتالا) نہیں ہے، حدیث میں وارد ہے کہ شیطان غلق کو نہیں کھول سکتا اور یہ حکم بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جمائی لینے کے وقت منہ کو بند کر لیا جائے تا کہ شیطان اس سے داخل نہ ہو، یا اس کو مجازاً کہا جائے کہ جو کچھ ناک کے اندر غبار، میل، کچیل اور رطوبت جمع ہوتی ہے ان سے شیطان کو مناسبت ہے پس مراد یہ ہوئی کہ خیشوم ایسے میل کچیل کی جگہ ہے جو شیطان کے ناصاف مزاج کے سبب اس کے قیام کا محل ومقام بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا انسان کو (جس کا اصل مزاج ملکوتی اور صفائی ونظافت پسند ہے) ایسی جگہ کو صاف ونظیف رکھنے کا اہتمام کرنا چاہیے لیکن راجح امر یہ ہے کہ یہاں حدیث میں معنی حقیقی ہی مراد ہیں اور اس کی پوری معرفت وعلم کو علمِ شارع علیہ السلام پر محمول کرنا چاہیے، کیونکہ حق تعالیٰ جل ذکرہ نے اپنے نبی اکرم کو ایسے بے شمار اسرار وحکم سے مخصوص وسرفراز فرمایا جن کے ادراک سے بیشتر عقول وافہام عاجز ہیں، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ایسی احادیث کے ظاہر پر پورا ایمان ویقین ہو، اور ان کے خاص معانی وکیفیات کے بیان وتفصیل سے احتراز کیا جائے، پھر ظاہرِ حدیث کا اقتضاء یہ ہے کہ یہ امر ہر سونے والے کو لاحق ہوتا ہے اور احتمال اس کا بھی ہے کہ ایسے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ذکرِ خداوندی سے غافل رہنے کے سبب شیطان اور اس کے اثرات بد سے اپنے کو محفوظ نہیں کرتے، کیونکہ حدیثِ فضیلتِ تلاوت آیۃ الکرسی میں وارد ہے کہ اس سے شیطان قریب نہیں آتا۔ (بحوالۂ مرعاۃ المفاتیح ۲۶۶۔۱)

اس لئے حنفیہ کے اصول پر شیخ ابنِ ہمام کا نظریہ صحیح نہیں، البتہ مالکیہ کے اصول ونقطۂ نظر سے یہ بات صحیح ہو سکتی ہے، کیونکہ ابنِ رشد کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ کے یہاں کراہتِ ماء کے لئے بھی مستقل سبب ہے، جس طرح ہمارے یہاں نماز کی کراہت کے مستقل اسباب ہیں۔

مختصر یہ کہ شریعت نے ابوابِ طہارۃ عن النجاسات، ابوابِ نظافت، اور ابوابِ تزکیہ وتحلی سب الگ الگ قائم کئے ہیں کھینچ تان کر کے ایک کو دوسرے میں پہنچانا مناسب نہیں۔ مالکیہ نے پانی میں تھوکنے، سانس چھوڑنے وغیرہ کی نہی کے اصولِ نظافت کے ساتھ ابوابِ طہارت عن النجاسات کو جوڑ دیا حالانکہ وہاں فساد ونجاسات ماء کا کوئی قائل نہیں ہوا کیونکہ نہ وہاں نجاست کا کوئی سبب تھا نہ اس کا احتمال موجود تھا، بخلاف بابِ زیرِ بحث کے، دوسرے یہ کہ اگر یہاں ہاتھ دھونا صرف نظافت کے لئے ہوتا تو سونے والا اور دوسرے لوگ سب برابر ہوتے۔ وغیرہ، اسی طرح حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ وغیرہ نے ابوابِ طہارتِ ظاہری کو ابوابِ تزکیہ وطہارتِ روحانی کیساتھ جوڑ دیا، یہ مناسب صورت نہیں جس کی وجہ اوپر گذر چکی۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوا کہ مذکورہ نظریہ کے فرق کے ساتھ حکمِ غسل ید یعنی استحباب میں حنفیہ ومالکیہ متفق ہیں اور اسی طرح شافعیہ بھی متفق ہیں، بلکہ وہ اس سلسلہ کے تمام فروعی مسائل میں بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں البتہ امام احمد چونکہ تعلیلِ احکام کے قائل نہیں، اس لئے انھوں نے ظاہر حدیث سے قیدِ لیل کو اہم نکتہ سمجھ کر رات کی نیند کے بعد اٹھ کر ہاتھ دھونا واجب قرار دیا ہے اور بغیر صورت قیام نوم لیل کے ائمۂ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق غسلِ ید مذکورہ غیر واجب ہے، جیسا کہ مغنی ابنِ قدامہ وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

حدیث الباب کا تعلق مسئلہ میاہ سے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کہ اگر پانی میں کوئی نجاست داخل ہو جائے تو خواہ وہ نجاست کم بھی ہو، اور اس سے پانی کا رنگ، مزا یا بو بھی نہ بدلے، تب بھی پانی نجس ہو جائے گا، کیونکہ محض احتمالِ نجاست وتلوث پر ہاتھ دھونے کا حکم فرمایا گیا ہے، اس کے بعد پانی کے پاک وناپاک ہونے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل لکھی جاتی ہے۔

تحدید الشافعیہ

فرمایا: پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ اور ظاہریہ (پانچواں مذہب) کے پندرہ اقوال مشہور ہیں اور ہر مذہب کے پاس روایات وآثار ہیں، لیکن پانی کو نجس قرار دینے میں توقیت وتحدید کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ پانی کی مقدار دو قلے ہو تو وہ نجس نہ ہوگا خواہ اس میں سیروں نجاست بھی پڑ جائے، بشرطیکہ پانی کے اوصاف نہ بدلیں، اور اگر دو قلے سے کچھ بھی کم ہو تو وہ ذرا سی نجاست سے بھی نجس ہو جائے گا۔

غرض صرف ان کے یہاں تحدید مذکور ہے اور یہ تحدید خلافِ قیاس ہے کیونکہ شریعت نے پانی کو نجس بوجہ علتِ نجاست قرار دیا ہے پھر اس علت کو نظر انداز کر دینا اور صرف پانی کی خاص مقدار کو مدارِ حکم مذکور بنا لینا کیسے درست ہو سکتا ہے اور حدیثِ قلتین کے سبب تحدید مذکور اس لئے محلِ نظر ہے کہ اس میں اضطراب ہے (اس کے اضطراب بحیثیتِ متن واسناد پر بذل المجہود وغیرہ میں بھی بحث وتفصیل ہے، مگر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے خاص محدثانہ طرزِ تحقیق سے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔

حافظ ابنِ قیمؒ کی تحقیق

فرمایا: حافظ ابنِ قیم نے تہذیب السنن میں حدیثِ قلتین کے اضطرابِ متن وسند پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے:۔ انھوں نے پہلے

چار وجوہِ روایت ذکر کیں اور پانچویں بواسطہ لیث عن مجاهد عن ابن عمر مرفوعاً ذکر کر کے چھٹی وجہ بواسطہ لیث عن مجاہد عن ابن عمر موقوفاً ذکر کی۔ اور لکھا کہ محدثِ بیہقی نے وقف ہی کو صواب کہا ہے (اور دار قطنی نے بھی دوسرے طریقِ روایت سے اس کو موقوفاً صواب کہا ہے) ساتویں وجہ سے نفسِ روایت میں شک منقول ہے یعنی قدر قلتین اوثلاث اور ایک روایت قاسم عمری کے طریق سے اربعین قلۃ کی بھی ہے، جس کو ضعیف کہا گیا ہے۔

محدث ابن دقیق العید کی تحقیق

فرمایا: حدیثِ قلتین کی روایت بطریق روح بن القاسم کی سند کو محدث ابنِ دقیق العید نے صحیح کہا ہے لیکن موقوفاً اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ محض صحتِ سند سے کسی حدیث کی صحت ضروری نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے شذوذ و علت کا انتفاء ہو جائے، اور یہاں یہ دونوں امور حدیثِ مذکور سے منتفی نہیں ہو سکے۔

شذوذ: اس لئے کہ یہ حدیث حرام و حلال اور طاہر و نجس کے درمیان فاصل ہے اور اس کا مرتبہ پانی کے مسائل میں اس درجہ کا ہے جیسا کہ اوسق و نصابوں کا مرتبہ زکوٰۃ میں ہے پس جس طرح وہ سب زکوٰۃ کے بارے میں شائع و ذائع تھے کہ ہر صحابی اوسق و نصب کے مسائل سے واقف تھا، اور بعد کے لوگ پہلے لوگوں سے ان کو برابر نقل کرتے رہے اس سے بھی زیادہ اہم مسئلہ پانی کی طہارت و نجاست کا تھا، کیونکہ زکوٰۃ تو اکثر لوگوں پر واجب بھی نہیں ہوتی، اور پاک پانی سے وضو تو ہر مسلمان پر فرض و واجب ہے، لہٰذا ضروری تھا کہ حدیثِ قلتین کو بھی نجاستِ بول، اس کے دھونے کے وجوب، اور عددِ رکعات صلوٰۃ وغیرہ کی طرح بہ کثرت نقل کیا جاتا، حالانکہ حدیثِ قلتین کو روایت کرنے والے صحابہ میں سے صرف ابنِ عمر ہیں، اور آگے ابنِ عمر سے بھی روایت کرنے والے صرف عبداللہ و عبیداللہ ان سے روایت کرنے والے، سالم، نافع، ایوب و سعید بن جبیر کہاں ہیں کہ ان میں سے کسی نے بھی اس حدیث کو ابن عمر سے روایت نہ کیا، اور اہل مدینہ اور ان کے سارے علماء کہاں ہیں کہ انھوں نے اس سنت کو بیان نہ کیا، جس کا مخرج (یعنی حدیث مذکور) ان کے پاس تھا، اور اس کی ان کو نہایت شدید ضرورت بھی تھی کہ پانی ان کے یہاں بہت نادر اور قلیل الوجود تھا، غرض یہ بات بہت ہی مستبعد ہے کہ سنتِ مذکورہ حضرت ابنِ عمر کے پاس تھی اور پھر بھی عام علماء آپ کے اہلِ شہر اور خصوصیت سے آپ کے اصحاب سے بھی مخفی رہی، اور کسی نے اس کو اختیار نہ کیا، نہ آپ سے روایت کی، نہ باہم اس کا چرچا کیا۔ انصاف کی نظر سے دیکھنے والا ضرور اس بات کو ممتنع ہی سمجھے گا، اور یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ ایسی عظیم القدر سنت اگر حضرت ابنِ عمرؓ کے پاس تھی تو آپ کے سب اصحاب تو ضرور ہی اس کا چرچا کرتے اور اس کی روایت دوسروں تک پہنچاتے، پس اس سے زیادہ شذوذ کا درجہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جب تحدیدِ مذکور (قلتین) کا قائل اصحابِ ابنِ عمرؓ میں سے کوئی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بات بطورِ سنتِ نبی کریم آپ کے پاس نہ تھی۔

بیانِ وجوہِ علت

یہ تین ہیں، اول حضرتِ مجاہد کا حضرت ابن عمر سے موقوفاً روایت کرنا۔ اور عبداللہ والی روایت میں بھی رفع وقف کا اختلاف ہونا اور شیخ الاسلام ابوالحجاج مزی اور ابوالعباس تقی الدین ابنِ تیمیہ کا وقف کو ترجیح دینا، اور عبید اللہ سے بھی رفع وقف میں اختلاف منقول ہے ابوداؤد و دار قطنی نے اس کو ذکر کیا ہے، جس کے سبب حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس صورتِ حال سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ اس حدیث کو نبی کریم سے مرفوعاً روایت نہیں فرماتے تھے بلکہ ایسا ہوا ہوگا کہ کسی نے اس کے بارے میں آپ سے سوال کیا، آپ نے اپنے بیٹے کی موجودگی میں جواب دیا تو اسی کو بیٹے نے مرفوعاً نقل کر دیا، نیز وقف کی ترجیح اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت مجاہد ایسا مشہور و متثبت عالم ان سے موقوفاً ہی روایت کرتا ہے۔

دوسری علت اضطرابِ متن ہے کہ بعض روایات میں قدر قلتین اوثلاث بھی وارد ہے اور جن لوگوں نے اس اضافہ کو روایت کیا ہے وہ ان سے کم درجہ کی نہیں ہے، جنھوں نے اس سے سکوت کیا، اسی لئے حافظ تقی الدین ابن تیمیہ نے اس حدیث کی تضعیف میں بڑی شدت سے کلام کیا ہے۔ اور فرمایا کہ بظاہر ولید بن کثیر سے رفعِ حدیث میں غلطی ہوئی ہے، جس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اکثر و بیشتر لوگوں کو فتوے دیتے تھے اور ان کو نبی کریم کے ارشادات سنایا کرتے تھے، تو یہ بات بھی غلطی سے مرفوعاً روایت ہوگئی، پھر یہ بات کم از کم اہلِ مدینہ و غیر ہم کو تو معلوم ہو ہی گئی ہوگی، اور خصوصیت سے حضرت سالم اور نافع کو، پھر بھی نہ سالم[1] نے روایت کی نہ نافع نے اور نہ اس پر اہلِ مدینہ میں سے کسی نے عمل کیا، ان کے بعد تابعین کا عمل بھی اس حدیث کے خلاف ہی رہا، پھر کس طرح اس کو سنتِ رسول کہا جائے؟! ایسی عام ضرورت کی چیز کو بھی صحابہ و تابعین میں سے کوئی نقل نہ کرے۔ بجز حضرت ابن عمر سے ایک روایتِ مضطربہ کے۔ اور اس پر نہ اہلِ مدینہ نے عمل کیا ہو نہ اہلِ بصرہ نے نہ اہلِ شام و اہلِ کوفہ نے الخ (انوارالحمود ۱۳۱ـ۱)

تفصیل مندرجہ بالا سے معلوم ہوا کہ حدیثِ قلتین ایسی قوی نہیں کہ اس ایک حدیث پر طہارت و نجاست کے اصولی و کلی احکام موقوف کردیئے جائیں، محدث مہدی، حافظ ابن دقیق العید، مالکی، شافعی وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف و معلول قرار دیا ہے، حافظ زیلعی نے نصب الرایہ میں صرف ابن دقیق العیدؒ کے کلامِ امام کو ملخص کرکے تین ورق میں نقل کیا ہے، پھر اگر تساہل کرکے حدیثِ مذکور کی صحت بھی تسلیم کرلی جائے تو مقدارِ قلتین کی جہالت و عدمِ تعین اس پر پوری طرح عمل کرنے سے مانع ہے، علامہ ابن عبدالبرؒ مالکی نے بھی تمہید میں یہی اعتذار کیا ہے، ابنِ حزم نے بھی لکھا کہ:۔ حدیثِ قلتین میں کوئی حجت نہیں، کیونکہ رسول سے ان کی کوئی مقرر حد ثابت نہیں ہے، اور اگر آپ کو یہ مقصود ہوتا کہ اس کو پانی کی نجاست قبول کرنے اور نہ کرنے میں حدِ فاصل بنائیں تو اس کو ضرور پوری طرح واضح فرمادیتے اور اس کی تحدید و تعین سے قطع نظر فرماکر صرف لوگوں کے اختیار پر اس کو نہ چھوڑتے تو ہم اس حدیث کو حق مان کر بھی اس کی تعیین سے عاجز ہیں کیونکہ محاورۂ عرب میں قلہ دس رطل کا بھی تھا، اور اگر قلالِ ہجر کی تعیین کی جائے تو اول تو اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے، پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ہجر میں بھی قلال چھوٹے بڑے ہر قسم کے تھے۔

اگر کہا جائے کہ حدیثِ اسراء میں قلالِ ہجر کا ذکر ہے تو یہ صحیح ہے مگر یہ کیا ضرور کہ حضور نے جب بھی قلہ کا ذکر کیا ہو، ہر جگہ قلالِ ہجر ہی کا ارادہ کیا ہو، پھر ابنِ جریج کی تفسیر قلتین کو تفسیر مجاہد سے اولی و ارجح قرار دینے کی کیا دلیل ہے، وہ صرف دو مٹکوں سے تفسیر کرتے ہیں اور حسن نے یہی بھی کہا ہے کہ اس سے مراد کوئی مٹکہ ہے (یعنی خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا) (المحلی ۱۵۴ـ۱)۔

محدث ابوبکر بن ابی شیبہ کا اعتراض

آپ نے بھی اپنے مشہور رد میں امام اعظمؒ پر اس مسئلہ میں اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں تو ''اذا کان الماء قلتین لم یحمل نجسا'' وارد ہے اور منقول یہ ہے کہ ابوحنیفہ ایسے پانی کو نجس کہتے ہیں۔

اس کے جواب میں علامہ کوثری نے **النکت الطریفہ فی التحدث عن ردودِ ابن ابی شیبۃ علی ابی حنیفہ** ۳۴ میں ابن دقیق العید وغیرہ کے حوالہ سے حدیث مذکور کا ضعف اور صحیحین کی حدیثِ نہی بول فی الماء الدائم سے امام صاحب کے مذہب کی قوت ثابت کی ہے۔ علامہ کوثری نے یہ بھی لکھا کہ ابوداؤد کا اس حدیث کو روایت کرنا اور سکوت کرنا ان کی طرف سے دلیلِ صحت نہیں ہے، کیونکہ بہت سی جگہ ان کا سکوت تصحیح کا مرادف نہیں ہے جیسا کہ محدثین جانتے ہیں وغیرہ۔

[1] دارقطنی کی روایت سالم عن ابیہ ضعیف ہے (انوارالحمود ۳۲ـ۱)

حدیثِ قلتین میں علاوہ مذکورہ بالا حضرات کے قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکی، اور ابنِ عربی مالکی وغیرہ نے بھی کلام کیا اور ملا علی قاری نے لکھا کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے اس لئے بعض محدثین کی تصحیح سے وہ جرح رفع نہیں ہوسکتی۔

علامہ محقق ابن عبدالبر مالکی نے تمہید میں یہ بھی صراحت کی کہ امام شافعی نے جو مذہب حدیثِ قلتین سے ثابت کیا ہے وہ بحیثیت نظر ضعیف، اور بحیثیت اثر غیر ثابت ہے کیونکہ حدیثِ مذکور میں ایک جماعتِ علماء نے کلام کیا ہے اور قلتین کی مقدار بھی کسی اثر یا اجماع سے ثابت و متعین نہیں ہوسکی اور موصوف نے استذکار میں فرمایا کہ حدیثِ قلتین معلول ہے، اسماعیل قاضی نے اس کو رد کیا اور اس میں کلام کیا ہے، شیخ ابنِ دقیق العیدؒ نے امام میں لکھا کہ مقدارِ قلتین کی تعیین کا ثبوت بطریق استقلال نہیں ہوسکا جس کی طرف شرعاً رجوع کرنا ضروری ہو، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کہ امام بخاریؒ نے حدیثِ قلتین کو اسی لئے اپنی صحیح بخاری میں روایت نہیں کیا کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور ایک جماعت ائمہ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ مگر مقدار قلتین پر اتفاق نہیں ہوسکا۔ (آثار السنن علامہ نیموی ۵)

علامہ خطابی کے کلام پر علامہ شوکانی کا رد

خطابی نے قلالِ ہجر کی تعیین میں لکھا کہ اگرچہ وہاں کے قلال چھوٹے بڑے تھے، مگر جب شارع نے عدد سے محدود کیا، تو معلوم ہوا کہ بڑے ہی مراد ہیں، اس پر علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں اعتراض کیا کہ اس کلام میں جو تکلف و تعسف ہے، وہ ظاہر ہے۔ (آثار السنن ۶)

علامہ مبارکپوری و صاحبِ مرعاۃ کی تحقیق: اوپر کے حوالہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم سے لے کر علامہ شوکانی تک یہی رجحان رہا کہ حدیثِ قلتین سے تحدید شرعی کا ثبوت محلِ نظر ہے، مگر علامہ مبارکپوری سے دوسرا طرزِ تحقیق شروع ہوا، اول تو انھوں نے حدیث **ان الماء طهور لا ينجسه شئ** کے تحت لکھا کہ ظاہر یہ کے سواء سب نے اس حدیث کی تخصیص کی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے حدیث ابی امامہ کے ذریعہ تخصیص کی، شافعیہ نے حدیثِ قلتین سے، لیکن حنفیہ نے رائے کے ذریعہ تخصیص کی، پھر علماءِ حنفیہ کے اقوال سے ثابت کیا کہ انھوں نے اپنی رائے سے تحدید شرعی کا ارتکاب کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۶۷۔۱)

پھر آگے ۶۹۔۱ میں لکھا کہ قلتین کی تحدید والا قول اور مذہب ہی راجح ہے صاحبِ مرعاۃ المفاتیح نے لکھا کہ اس مسئلہ میں اقوی المذاہب مذہب شافعی ہے (۳۱۱۔۱) پھر آگے لکھا کہ اقوی المحامل وارجح میرے نزدیک صحتِ حدیث حدیث قلتین کی وجہ سے وہی ہے جو مذہب شافعیہ ہے (۳۱۲۔۱) ان دونوں حضرات نے حدیثِ قلتین پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور جو کچھ حنفیہ کے اصل مسلک کے خلاف مواد خود حنفیہ سے مل سکا اس کو بھی بڑی اہمیت کے ساتھ پیش کیا ہے مگر حیرت ہے کہ حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ، حافظ ابنِ قیم، اور علامہ شوکانی کی تحقیق کا کوئی ذکر کہیں نہیں کیا (حالانکہ حافظ ابنِ قیم نے تو تہذیب السنن میں بیس ورق سے زیادہ اس موضوع پر لکھے ہیں) اور نہ اس امر کی کوئی وجہ معلوم ہوسکی کہ یہ حضرات ہر موقع پر ان اکابر کی رائے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں، پھر یہاں آ کر ان کی تحقیق کو کس لئے نظر انداز کر دیا۔؟؟

اس سلسلہ میں یہ بات زیادہ افسوسناک ہے کہ ان حضرات نے حنفیہ کو تخصیص بالرائے اور تحدید شرعی کے ارتکاب کا الزام دیا، حالانکہ بجز امام شافعی کے تحدید کا کوئی بھی قائل نہیں، جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے تصریح فرمائی، اور امام محمدؒ کی طرف جو تحدید کی نسبت ہوئی بھی ہے اول تو وہ تحدید نہ تھی تقریبی اندازہ تھا دوسرے اس سے ان کو رجوع بھی ثابت ہے، پھر ایسی غلط نسبتیں تلاش کر کے دوسروں کو ملزم قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟!

بذل المجہود شرح ابی داؤد ۱۴۱۔۱ کی تحقیق بھی نہایت اہم و قابلِ مطالعہ ہے کہ حضرت العلامہؒ نے ہر جواب الاضطراب کا محدثانہ طرز سے جواب الجواب تحریر فرمایا ہے، اور ثابت کیا کہ حافظ وغیرہ کے جوابات سے اور بھی زیادہ اضطراب کو قوت حاصل ہوتی ہے اور آخر بحث ۱۴۲۔۱ میں لکھا کہ ظاہر یہی ہے کہ حدیثِ قلتین کا موقوف ہونا مرفوع ہونے سے زیادہ قوی ہے، پھر حکمِ صحت کرنے والے محدثین پر بے اصول فیصلہ

کرنے کا الزام قائم کیا ہے، اور بفرضِ تسلیم صحت اس کے موجب للعمل ہونے کو محلِ نظر ثابت کیا ہے۔ **وللہ درہ، نور اللہ مرقدہ۔**

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق

آپ نے پوری بصیرت سے فیصلہ فرمایا کہ مسئلہ میاہ کی طہارت ونجاست کے بارے میں حنفیہ کا مسلک سب سے زیادہ قوی ہے اور سب احادیث وآثار کے مجموعہ پر نظر رکھتے ہوئے وہی راجح ہے اس کے بعد اس تحقیق کو تفصیل سے درج کیا جاتا ہے۔ واللہ الموفق:۔

فرمایا:۔ پانی میں نجاست مل جائے اور اس کے اوصاف میں تغیر بھی ہو جائے تو بالا جماع پانی نجس ہو جاتا ہے، پھر امام مالکؒ اس بارے میں قلیل وکثیر پانی کا فرق بھی نہیں کرتے، مگر ان سے دوسری روایات[1] بھی منقول ہیں، امام اعظمؒ قلیل وکثیر کا فرق کرتے ہیں اور کثیر ان کے یہاں وہ ہے جو جاری یا حکم میں جاری کی ہو، اس کے سوا قلیل ہے، امام شافعیؒ بھی قلیل وکثیر کا فرق کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک قلتین یا زیادہ کثیر ہے اور اس سے کم قلیل، امام احمدؒ سے مختلف روایات منقول ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ محدد یعنی قدر ومقدارِ علتِ حکم کو نظر انداز کرنے والے امام شافعیؒ ہیں، کہ ان کے یہاں مدارِ حکم قلتین پر ہو گیا ہے اور امام اعظمؒ قطعاً محدد نہیں ہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے ثابت کیا ہے اور دہ دردہ کی تحدید امام صاحبؒ سے مروی نہیں ہے،

---

[1] یہاں ہم ائمۂ اربعہ اور ظاہری فرقہ کے مذاہب واقوال کی تفصیل یکجا ذکر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو اہم ومفید ہے:۔

(۱) ظاہریہ: پانی میں خواہ وہ کم ہو یا زیادہ کوئی بھی نجاست گر جائے، اس سے وہ نجس نہ ہوگا بجز اس کے کہ پانی کے اوصاف اس کی وجہ سے بدل جائیں، ابن رشد و شوکانی کے حوالہ سے یہی تصریح ملتی ہے (امانی الاحبار ۱۱۔۱)

حافظ ابنِ حزم نے محلی میں لکھا:۔ مسئلہ (۱۳۶) ہر بہنے والی چیز، پانی، روغن زیتون، گھی، دودھ، شہد، شوربا وغیرہ جو بھی ہو اگر اس میں نجاست یا حرام چیز مل جائے تو اس سے اگر مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو سب نجس وفاسد ہو جائے گا نہ اس کا کسی طرح کھانا درست، نہ استعمال وبیع کرنا جائز اگر کوئی چیز نہ بدلے تو اس کا کھانا پینا بھی جائز ہے اور استعمال وبیع وغیرہ بھی اس بات کا خیال نہ کریں کہ نجاست گرتی ہوئی دیکھ لی ہے بلکہ اس کو اسی درجہ میں خیال کریں گے کہ جیسے اس میں تھوک و رینٹ وغیرہ گر گئی ہو، البتہ جو شخص غیر جاری پانی میں پیشاب کر دے تو اس کا حکم جدا ہے کہ اس کے لئے اس پانی سے وضو وغسل جائز نہ ہوگا، اور دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم جائز ہوگا، لیکن وہ پانی طاہر ہی ہے اگر پیشاب سے اس کے اوصاف نہ بدلے ہوں تو اس کو وہ شخص بھی اور اس کے علاوہ دوسرے سب لوگ پی سکتے ہیں اور دوسرے لوگ تو اس سے وضو وغسل بھی کر سکتے ہیں، اور اگر وہ شخص الگ جگہ پیشاب کرے اور وہ پیشاب بہہ کر پانی میں مل جائے تو اس صورت میں بھی اگر پانی کے اوصاف نہ بدلیں تو اس پانی سے وہ شخص بھی اور دوسرے بھی وضو وغسل کر سکتے ہیں، الخ (المحلی ۱۳۵۔۱)

یہ ساری تحقیق کی داد ابنِ حزم ایسے بڑے محدث نے اپنی ظاہریت پسندی کا مظاہرہ کرنے کو اس حدیث کے سبب سے دی ہے جس میں ماءِ غیر جاری کے اندر پیشاب کرنے اور پھر اس میں وضو وغسل کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے گویا حدیث وقرآن سمجھنے کے لئے عقل وفہم کی ضرورت قطعاً نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ امام ترمذیؒ کو جزاء خیر دے کہ وہ معانی حدیث کو عقل وفہم کی روشنی میں سمجھنے والوں کی جگہ جگہ تحسین کر گئے ہیں۔

علم معانیٔ حدیث: درحقیقت فن حدیث مع متعلقات نہایت اہم وعظیم القدر علم ہے اس کے حذاق بھی ہر مذہب میں خال خال ہی ہیں مگر علمِ معانی حدیث تو عنقا صفت ہے اور اس کے حاذق ہزاروں میں سے ایک دو ملتے ہیں، ائمہ اربعہ کے اگرچہ ہر اہلِ مذہب میں چند قابل فخر ایسے محدثین وفقہا پائے جاتے ہیں، مگر الحمد للہ حنفیہ میں ایسے حضرات بہ کثرت موجود ہیں، خود مجلسِ تدوین فقہ میں بھی ان کی خاصی تعداد تھی، متاخرین حنفیہ میں سے علامہ ماردینی، علامہ زیلعی، علامہ عینی، شیخ ابن ہمام، علامہ قاسم بن قطلو بغا، ملا علی قاری، علامہ سندھی، علامہ زبیدی وغیرہ بھی اسی شان کے محدثین تھے۔

دوسرے مذاہب میں علامہ ابن عبدالبر، محقق ابن دقیق العید، علامہ غزالی، ابن العربی، حافظ ابنِ حجر، حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابنِ قیمؒ وغیرہ بھی اسی درجہ کے سمجھے جاتے ہیں اگرچہ حافظ ابن تیمیہ کے یہاں بھی بعض اوقات ظاہریت پسندی کا عنصر نمایاں ہو جاتا ہے اور چند مشہور مسائل میں ان کا تفرد اور پھر اس پر اصرار وجمود اسی قبیل سے ہے یہاں موقع کی مناسبت سے ذکر کیا جاتا ہے کہ مسئلہ زیرِ بحث میں چونکہ انھوں نے مالکیہ کا مذہب اختیار کیا ہے تو حدیث **لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل منہ** کا مطلب یہ ٹھیرایا کہ شارع علیہ السلام کا مقصد اس امر کی عادت بنانے سے روکنا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر ہمارے اور مالکیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ حس ومشاہدہ کا اعتبار کرتے ہیں اور ہم مبتلی بہ کے غلبۂ ظن کا اعتبار کرتے ہیں، اور اس میں شبہ نہیں کہ اکثر ابواب میں شریعت نے غلبۂ ظن کا ہی اعتبار کیا ہے، حس ومشاہدہ کا نہیں کیا، تو جب دوسرے ابواب میں ایسا ہے تو یہاں بھی ہونا چاہیے، پھر فرمایا:۔ ہر مذہب پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ مسئلہ زیر بحث کی کسی نہ کسی حدیث کو متروک یا ماؤل ٹھیرائے، مگر امام اعظم کے مذہب پر اس مسئلہ میاہ سے متعلق کوئی حدیث بھی متروک نہیں ہوتی، امام صاحبؒ کی دقت نظر کے طفیل سب احادیث بسر چشم معمول بہا بن جاتی ہیں۔

امام صاحبؒ کے نزدیک حق تعالیٰ نے دنیا میں مختلف اقسام کے پانی پیدا فرمائے ہیں اور ہر قسم کے احکام بھی جدا جدا قرار دیئے ہیں، ہر قسم کے لئے اس کے خاص حکم کی رعایت اور ہر ایک کو اپنے مرتبہ میں رکھنا موزوں ومناسب ہے، اسی لئے ایک آیت یا حدیث کے تحت تمام اقسام واحکام کو داخل کر دینا مناسب نہیں۔

(۱) مثلاً نہروں، دریاؤں اور سمندروں کے احکام الگ ہیں، کہ وہ نجاستوں سے متاثر ومتغیر نہیں ہوتے، اس لئے ان کے بارے میں کوئی ممانعت بھی وارد نہیں ہے اور اس سے طہارت بھی بلا قید حاصل کر سکتے ہیں۔

(۲) جنگلات وصحراؤں کے چشمے جھیلیں، وغیرہ کہ ان کا پانی مستقل رہتا ہے، اوپر سے صرف بھی ہوتا ہے مگر نیچے کے قدرتی سوت اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کیونکہ عدم تغیر کی صورت میں پیشاب کرنے سے پانی ابھی نجس تو ہوا نہیں، وہ تو پاک ہی رہا، البتہ اگر ایسے ہی بار بار پیشاب کریں گے تو بالآخر پانی کے اوصاف بدل ہی جائیں گے جو حکم نجاست کا موجب ہوگا (جو مالکیہ کا مذہب ہے) غرض حافظ ابن تیمیہ بھی یہاں کچھ دور تک ابن حزم کے راستے پر چل گئے، اور یہاں سے ان کے ذہن کا وہ رخ بھی معلوم ہو جاتا ہے جس کے سبب باوجود اپنے بے نظیر تبحر ووسعت علم کے بھی چند مسائل میں تفرد کا ارتکاب فرما گئے۔ عفا اللہ عنا وعنہم بفضلہٖ وکرمہ

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو یہ مغالطہ ثم یغتسل سے ہوا، حالانکہ معانی الآثار امام طحاوی میں خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ منقول ہے، جس میں ان سے سوال ہوا کہ کیا راستہ چلتے کوئی گڑھا ملے جس میں پانی ہو تو اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا:۔ ''نہیں! کیونکہ ممکن ہے دوسرا اس کا بھائی وہاں سے گزرے اور وہ اس پانی کو پیئے یا اس سے غسل کرے۔'' اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ پانی پہلے آدمی ہی کے پیشاب کرنے سے ناپاک ہو چکا، اور پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس کے بعد اس کو پینا، یا اس سے وضو وغسل درست نہیں رہا۔

(۲) مالکیہ: امام مالک سے تین اقوال منقول ہیں (۱) پانی میں نجاست پڑ جائے تو پانی کے اوصاف بدل جانے سے وہ نجس ہوگا، ورنہ پاک رہے گا (۲) بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جائے گا (۳) بغیر تغیر کے مکروہ ہوگا۔

(۳) شافعیہ: جس پانی میں نجاست گرے، اگر وہ دو قلے سے کم ہے تو نجس ہو جائے گا، اگر قلتین یا زیادہ ہے تو نجس نہ ہوگا، قلہ سے مراد بڑا مٹکا ہے، امام نووی سے منقول ہے کہ ایسا بڑا مٹکا جس میں دو قربے یا کچھ زیادہ کی گنجائش ہو، دار قطنی نے عاصم بن منذر سے نقل کیا کہ قلوں سے مراد خوابی عظام (بڑے مٹکے) ہوتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں لکھا کہ اسحاق بن راہویہ خابیہ تین قربے کی گنجائش رکھنے والے مٹکے کو کہتے ہیں، خود امام شافعی نے اپنی کتاب ام میں فرمایا:۔ احتیاط اس میں ہے کہ قلہ سے مراد وہ مٹکا ہے جس میں ڈھائی قربے (مشکوں کی گنجائش ہو۔ اور جب پانی پانچ قربے (مشک) ہوگا تو اس میں نجاست کا اثر نہ ہوگا۔ خواہ وہ مٹکے میں ہو یا کسی اور چیز میں (الفتح الربانی ۲۱۶۔۱)

شافعیہ وحنابلہ نے دو قلوں کی مقدار پانچ سو رطل عراقی قرار دی ہے، جو مصری رطل سے چار سو چھیالیس اور تین سبع رطل ہوتے ہیں، مربع مساحت کے لحاظ سے تقریباً سوا ذراع طول، عرض وعمیق میں اور مدور مساحت میں تقریباً ایک ذراع طول میں اور ڈھائی ذرع گہرائی متوسط القد آدمی کے ذراع سے (الفتح الربانی ۲۱۷۔۱)

(۴) حنابلہ: امام احمدؒ سے ایک قول تو موافق مذہب امام شافعیؒ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بول آدمی اور دوسری نجاسات میں فرق ہے۔ یعنی اگر دو قلوں سے زیادہ مقدار پانی میں بھی کوئی شخص پیشاب کر دے تو اس سے پانی نجس ہو جائے گا، دوسری نجاستوں میں یہ حکم نہیں ہے۔ وہ جتنی بھی پانی میں پڑ جائیں، جب تک پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوں، وہ پاک رہے گا۔ تیسری ایک روایت امام احمد سے یہ بھی ہے کہ اگر پانی قلتین سے کم ہو تو نجاست گرنے سے نجس نہ ہوگا بلکہ پاک رہے گا، جب تک پانی کے اوصاف نہ بدل جائیں (امانی الاحبار ۴۔ انقلاعن الافصاح) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو بڑھاتے رہتے ہیں، لوگ ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں، عام طور سے ان میں گندگی ونجاست نہیں ڈالی جاتی نہ اس کا وہاں ہونا متیقن ہوتا ہے لیکن ان کی ضابطہ کی کوئی ایسی حفاظت بھی نہیں ہوتی، جس سے نجاست کا احتمال بھی باقی نہ رہے، اس لئے زیادہ نازک طبع ونظافت پسند لوگ ان کا پانی استعمال نہیں کرتے، حدیثِ قلتین کا تعلق ایسے ہی پانی سے ہے کہ محض اوہام وخیالات کے تحت ان کو نجس نہ سمجھا جائے، اس کا تعلق فلوات سے تھا اسی لئے عنوان میں بھی اس لفظ کو اختیار کیا گیا ہے اور درندے اس سے پانی پی جاتے ہیں، ان کی رعایت سے حکم بتلایا گیا اور قلتین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ عام طور سے اتنے پانی میں معمولی نجاست کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، ورنہ اس کے ذکر سے مقصود تحدید نہیں بلکہ تنویع و تقریب ہے اس لئے لفظ او ثلاثا بھی وارد ہے اور اس کو شک پر محمول کرنا درست نہیں جو شوافع نے سمجھا ہے۔

اگر حدیثِ قلتین کو شوافع کے خیال کے مطابق تحدید پر محمول کریں تو اس حدیث کو ''غریب فی الباب'' ماننا پڑے گا، کیونکہ مسئلہ میاہ میں بہ کثرت احادیث وارد ہونے کے باوجود کسی میں قلتین کا ذکر نہیں ہے، بجز طریقِ ابنِ عمر کے، اور ان میں سے بھی ان کے بہت سے تلامذہ نے روایت نہیں کیا، لہٰذا اس حدیث کی ندرتِ روایت اور دوسرے حضراتِ صحابہ کا اس سے بحث نہ کرنا صاف طور سے بتلاتا ہے کہ وہ تحدید جو شوافع نے اس سے سمجھی ہے، مراد ومقصود نہیں ہے بلکہ صرف ایک طرزِ تعبیر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ)(۵) حنفیہ: تھوڑے غیر جاری پانی میں کوئی بھی نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جائے گا، خواہ پانی کے اوصاف اس نجاست سے متغیر ہوں یا نہ ہوں اور اگر وہ کثیر اور بحکمِ جاری ہے تو نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، اور کثیر وہ ہے کہ اتنی دور میں پھیلا ہوا ہو کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو اس کا اثر دوسرے حصے تک نہ پہنچے، اور اس کو پانی استعمال کرنے والے کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے علم ومشاہدے سے جو رائے قائم کرے گا۔ وہی شرعاً بھی معتبر ہوگی، غرض اس معاملہ میں غلبۂ ظن کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اسی کا انسان مکلف ہے ائمۂ حنفیہ اور متقدمین کا فیصلہ تو یہی تھا، اور امام محمدؒ نے تخمینی اندازہ ماءِ کثیر کا جو کیا تھا اس سے بھی رجوع فرما لیا تھا تاکہ بغیر شریعت کی تصریح کے تحدید وتعیین بلا دلیل شرعی کا ارتکاب لازم نہ آئے۔ بعد کے حضرات فقہاءِ حنفیہ نے سہولت، عوام کے خیال سے کچھ اندازے بتلائے، جن کو اصلِ مذہب قرار نہیں دے سکتے وہ اندازے، ۷×۷ ذراع مربع سے ۲۰×۲۰ ذراع مربع تک ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ قلتین والے مذہب سے، مذہب حنفیہ کی توفیق وتطبیق درست نہیں ہو سکتی کیونکہ اوپر بتلایا جا چکا کہ قلتین کا اندازہ ۴/۱۔۱×۴/۱۔۱ ذرائع مربع ہے، اور جس کو ۶×۶ بالشت کہا گیا ہے وہ ۳×۳ ذراع مربع ہوا، جبکہ فقہاءِ حنفیہ سے کوئی قول ۷×۷ ذراع مربع سے کم نہیں ہے۔

دوسرے توفیق مذکور سے یہ خرابی ہوگی کہ مثلاً موجودہ دور کے اکثر وبیشتر کنویں ۳ ذراع یعنی ۲/۱۔ ۱ گز سے زیادہ ہی چوڑے ہوتے ہیں تو کیا ان کی پاکی وناپاکی کے بھی سارے احکام حسبِ توفیق مذکور بدل دیئے جائیں گے؟

غرض ہم اس تحقیق کو نہیں سمجھ سکے کہ دو قلے پانی ۶×۶ بالشت مربع میں پھیل کر غدیرِ عظیم کے برابر ہو جائے گا، جو حنفی نقطۂ نظر سے ماءِ کثیر ہے اور جس کے ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت نہیں ہوتی۔

تحقیق مذکور کو الکوکب الدری ۴۲۔ ا میں اور امانی الاحبار ۴۔۷ میں نقل کیا گیا ہے، صاحب مرعاۃ نے حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مولانا عبدالحئیؒ کی بعض عبارات حنفیہ کے خلاف بطور حجت پیش کرنے کو نقل کی ہیں، ہم ان کے بارے میں کسی آئندہ موقع پر بحث کریں گے اور حضرت مولانا عبدالحئیؒ کے بارے میں علامہ کوثریؒ کا حسب ذیل جملہ بھی ناظرین کے پیشِ نظر رہنا چاہیے۔

''الشیخ محمد عبدالحیٔ اللکنوی:۔ **اعلم اهل عصره باحاديث الاحكام، الا ان له بعض آراء شاذة، لا تقبل فی المذهب، واستسلامه لكتب التجريح من غير ان يعرف دخائلها، لايكون مرضيا عندمن يعرف ماهنا لك**'' (تقدمہ نصب الرایہ ۴۹)

اس کے بعد گذارش ہے کہ تحفۃ الاحوذی ۶۷۔ ا میں ظاہریہ کا مذہب غلط نقل ہوا ہے کہ ''پانی نجاست سے نجس نہ ہوگا خواہ اس کے اوصاف بھی بدل جائیں'' حنفیہ کے مسلک کی تضعیف اور مسلکِ قلتین کی تقویت میں بھی جو کچھ کلام کیا ہے اس کی حیثیت یکطرفہ دلائل کی ہے، اور حاصل دغرض دل ٹھنڈا کرنے سے زیادہ نہیں ہے۔

صاحب مرعاۃ نے ۳۱۱۔ ا میں مذہب ظاہریہ ومالکیہ کو ایک کر دیا ہے، حالانکہ اوپر دونوں کا فرق واضح کیا گیا ہے اور امام مالک سے تین اقوال منقول ہیں اسی طرح حنابلہ وشافعیہ کا مذہب ایک بتلایا گیا ہے، حالانکہ امام احمد سے بھی تین روایات نقل ہوئی ہیں۔ واللہ المستعان

قلتین سے تحدید سمجھنے والوں پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی وارد ہے کہ صحیحین کی حدیث لایبولن احدکم الخ سے ثابت ہوا کہ پیشاب کر کے وضوو غسل نہ کرے، مگر یہ لوگ کہیں گے کہ اگر وہ پانی بقدرِ قلتین ہے تو اس میں پیشاب کرنے کے بعد بھی وضوو غسل کر سکتا ہے، یہ فیصلہ صاف طور سے حدیث کے خلاف ہوگا۔

(۳) ایک قسم کنوؤں کے پانی کی ہے کہ ان میں اگر نجاست پڑ بھی جاتی ہے تو ان کا پانی لوگ استعمال کے لئے نکالتے رہتے ہیں، اس لئے نجاستیں بھی صاف ہوتی رہتی ہیں، حدیث بئیر بضاعہ کا تعلق ایسے ہی پانی سے ہے اور اس کے پاک ہونے کا حکم شارع علیہ السلام نے اسی لئے دیا ہے کہ نجاستیں ایسے ہر وقت کے اور سب کے استعمال کے کنوؤں میں جان بوجھ کر تو کوئی ڈال نہیں سکتا، اگر غلطی سے پڑ گئیں یا کہیں سے خود بہہ کر اس میں پہنچ گئیں تو وہ پانی کے ساتھ باہر نکل کر صاف ہو جائیں گی، اور پانی پاک رہ جائے گا کیونکہ یہ بات تو کسی کی عقل میں آ ہی نہیں سکتی کہ نجاستوں کے بیر بضاعہ میں موجود ہوتے ہوئے حضور اس کے پانی کو پاک فرماتے۔ پھر یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے پانی سے باغ سیراب کئے جاتے تھے، بڑا کنواں ہوگا، جس کا پانی ٹوٹتا نہ ہوگا، اور اس کے نیچے سے سوت ابلتے رہتے ہوں گے، بعض محدثین نے جو اس کا ماءِ جاری لکھا ہے وہ بھی غالباً اسی لحاظ سے ہے۔ غرض میاہِ آبار کا حکم بتلایا گیا ہے کہ وہ نجاستوں سے نجس ضرور ہو جاتے ہیں، مگر وہ نجاست نکلنے کے بعد تھوڑا یا کل پانی نکلنے سے پاک بھی ہو جاتے ہیں ایسا نہیں کہ ہمیشہ کے لئے نجس ہی ہو جائیں۔

یہی مطلب ہے الماء طهور لاینجسه شیی کا کہ وہ ایسے نجس نہیں ہو جاتے کہ پھر پاک نہ ہو سکیں جیسے حدیث میں ہے ان المؤمن لاینجس و ان الارض لا ینجس یعنی ایسے نجس نہیں ہوتے کہ پاک نہ ہو سکیں، یا اس لئے فرمایا کہ لوگ برتنوں کی طرح کنوؤں کی بھی دیواریں وغیرہ اندر سے اچھی طرح دھو کر پاک کرنے کو ضروری سمجھیں گے تو فرمایا کہ وہ ایسے نجس نہیں ہوتے جیسا تم سمجھتے ہو اور برتنوں کی طرح دھونا چاہتے ہو، کیونکہ اس میں تعب و دشواری ہے اور دھونے کے بعد بھی دیواروں کا پانی اندر گرے گا، برتن کی طرح باہر کو پھینکنا سہل نہیں، اس لئے کنویں کی دیواروں وغیرہ کو دھونا شرعاً معاف ہو گیا۔ حدیث اذا استیقظ احد کم من منامه الخ مالکیہ کے بظاہر خلاف ہے کہ اس سے پانی کا نجاست کے سبب سے نجس ہونا ہر حالت میں معلوم ہوتا ہے خواہ وہ نجاست کم ہی ہو جس سے پانی کے اوصاف بھی متغیر نہ ہوں۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ ہی کی تحقیق زیادہ صحیح ہے۔

(۴) ایک قسم کا پانی وہ ہے جو بستیوں اور گھروں کے اندر مختلف چھوٹے بڑے برتنوں میں جمع کیا جاتا ہے، اور اسی لئے حدیث کے عنوان میں بھی اس کو اختیار کیا گیا ہے۔ حدیث طهور اناء احد کم اذا ولغ فيد الكلب الخ اور حدیث اذا ابستيقظ احد کم من منامه فلا یغمسن یده فی الاناء الخ میں اناء کا لفظ موجود ہے گھروں کے اندر اکثر ایسے ہی اتفاقات پیش آیا کرتے ہیں کہ کتے نے پانی وغیرہ کے برتن میں منہ ڈال دیا بلی نے پانی پی لیا یا اس میں چوہا گر گیا، یا کسی نے مشتبہ ہاتھ بغیر دھوئے ڈال دیا وغیرہ چنانچہ ان سب امور کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔

ایسے پانی کا حکم شریعت نے یہ بتلا دیا کہ وہ پانی و برتن دونوں نجس ہو جائیں گے اور ان کو پاک کرنے کی بجز اس کے کوئی سبیل نہیں کہ اس پانی کو پھینک دیا جائے اور برتن کو دھو کر پاک کر لیا جائے۔

حدیثِ قلتین کے بارے میں مزید افاداتِ انور

فرمایا: اس حدیث کی بعض شوافع نے تحسین اور بعض نے تصحیح کی ہے اور محقق ابن عبدالبر مالکی اور قاضی اسماعیل مالکیؒ نے تعلیل کی ہے، صاحبِ ہدایہ نے امام ابوداؤد سے بھی تعلیل نقل کی ہے جو بظاہر صراحۃً نہیں ہے بلکہ ان کے طریقہ بحث ۹ سے استنباط کی گئی ہے حافظ ابنِ حجرؒ

نے امام طحاوی سے تصحیح نقل کی ہے جو ہمیں معانی الآثار و مشکل الآثار میں نہیں ملی وہ بھی شاید ان کے طرزِ بحث سے استنباط کی گئی ہو، امام غزالی شافعیؒ نے بھی متعدد طریقوں سے اس حدیث پر کلام کیا ہے ابن قیمؒ نے تو ۱۵ طریقوں سے ۲۰ ورق سے زائد میں بحث کی ہے۔ انھوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ حدیثِ مرفوع نہیں بلکہ ابن عمر کا قول ہے کیونکہ ابنِ عمر کے بڑے تلامذہ نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا اور یہ بھی ثابت کیا کہ اس حدیث پر حجاز، عراق، شام، یمن وغیرہ کہیں بھی عمل نہیں ہوا، اگر یہ نبی کریم کی سنت ہوتی تو ان سب سے پوشیدہ نہ رہتی۔

حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کا ایک قابلِ قدر نکتہ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حافظ ابنِ تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا کہ حدیثِ قلتین کا مقصد بھی حدیثِ بیر بضاعہ کی تائید ہے کہ حکم طہارت و نجاستِ ماء کا مدار حملِ حسی پر ہے، اگر پانی نے نجاست کو بچھالیا کہ اس کا کوئی ظاہری اثر اس پر ظاہر و نمایاں نہ ہوا تو پاک رہا ورنہ نجس ہو گیا، گویا اصل مدار تغیر و عدمِ تغیر ہی پر ہوا اگرچہ ظاہر میں قلتین پر مدار معلوم ہوتا ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ ترمذی میں حدیث ہے باب الوضوء من النوم **فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله** ۔ کہ بظاہر حکمِ نقضِ وضو اضطجاع کے ساتھ معلوم ہوتا ہے، حالانکہ اصل مدارِ حکم سب کے نزدیک استرخاءِ مفاصل پر ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ دقیقہ قابلِ قدر ہے۔

آخری گذارش

علامہ محقق سبط ابن الجوزی نے ''الانتصار والترجیح للمذہب الصحیح ۱۹'' میں لکھا کہ حدیثِ قلتین کو بخاری و مسلم نے روایت نہیں کیا، اور حنفیہ نے اپنے مسلک کی بنیاد حدیث صحیحین **لایبولن احدکم** پر قائم کی ہے اگرچہ ترک حدیثِ قلتین کو بھی نہیں کیا۔ (کما حققہ الشیخ الانور)

اسی طرح محدث خوارزمیؒ نے بھی ''جامع مسانید الامام الاعظمؒ ۴۳۔۱'' میں لکھا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے ناظرین کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ حسب ارشاد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلہ میاہ میں ائمۂ حنفیہ ہی کا مسلک دوسرے مذاہب سے زیادہ قوی، زیادہ صحیح و ثابت بالکتاب والسنہ ہے۔ والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

نیز حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد کی بھی تصدیق ملنی شروع ہو گئی ہے کہ احادیثِ صحیح بخاری میں بہ نسبت دیگر مذاہب کے حنفیہ کی تائید زیادہ ملے گی اور اس کے ساتھ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ارشادِ فیوض الحرمین کو بھی حافظہ میں تازہ رکھئے ''**ان فی المذهب الحنفی طریقة انیقة هی او فق الطرق بالسنة المعروفة التی جمعت و نقحت فی زمان البخاری و اصحابه**۔'' (وہ بہترین صاف ستھرا طریقہ جو امام بخاری و دوسرے محدثینِ زمانۂ بخاری کی جمع و تنقیح شدہ احادیث و سنن کے زیادہ موافق و مطابق ہے مذہب حنفی ہی کا ہے)

حافظ ابن حزم ظاہری کی حدیث فہمی کا ایک نمونہ

حدیث الباب پر ''بحث و نظر'' ختم ہو رہی ہے اور مسئلہ میاہ کی اہمیت کے پیشِ نظر کافی لمبی بحث آ چکی ہے، تفصیلِ مذاہب کے ذیل میں ہم نے ظاہریہ کا مذہب المحلی الابن حزم سے نقل کیا تھا، جس میں مذاہب ظاہریہ کے مسائل بڑی تفصیل و تشریح سے دیئے گئے ہیں اور ساتھ ہی کتاب مذکور احادیث و آثار کا نہایت بیش قیمت ذخیرہ ہے اور وہ بھی اس درجہ کا کہ فنِ حدیث کا کوئی اچھا استاذ یا محقق مصنف اس کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ابنِ حزم اپنی ظاہریت کے باوجود بہت بلند پایہ محدث و عالمِ آثار تھے، اور جہاں ان کی طبیعت کھل جاتی ہے احادیث و آثار کا ڈھیر لگا دیتے ہیں، اس لئے راقم الحروف کو یہ کتاب نہایت عزیز ہے اور استفادہ۔ جوابدہی دونوں اہم اغراض کے تحت اس کا مطالعہ ضروری قرار دیا ہوا ہے واللہ الموفق۔

پہلے بتلایا گیا کہ فنِ حدیث میں ''فہمِ معانی حدیث'' کا درجہ کتنا بلند و بالا ہے، اس وصف میں ائمہ مجتہدین اور ان کے مخصوص تلامذہ مستر شدین کا مقام نہایت اعلیٰ وارفع ہے اور اسی نسبت سے ان کے علوم وآدات ونظریات سے جو جتنا بھی دور ہوتا گیا اتنا ہی اس وصف سے محروم نظر آیا خواہ وہ طبقہ ظاہریہ سے ہو یا طاعنین ومنکرین تقلید میں سے، یہ ایک حقیقت ہے، جس کو ناظرین انوارالباری پوری طرح جان لیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ میاہ میں حافظ ابنِ حزم کے جس مسئلہ ۱۳۶ کی عبارت بیانِ مذہب کے لئے ہم نے نقل کی تھی اس کے ضمن میں انھوں نے متعلقہ تمام احادیث وآثار سے بحث کی ہے اور حسبِ عادت تمام مذاہبِ ائمۂ مجتہدین پر تنقید بھی کی ہے، جس کا جواب حنفیہ کی طرف سے ہماری بحث ونظر میں اوپر آچکا ہے یہ بحث ۱۳۵ا سے ۱۶۸ا تک درج ہے اور قابلِ دید ہے، مگر یہاں ہمیں اس کا ایک جزو اور نقل کرنا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ ظاہریت یا تقلیدِ ائمہ سے بے زاری، ایک اچھے خاصے متبحر عالم کو بھی، عقل وخرد سے کتنی دور پھینک دیتی ہے۔

حدیث لا یبولن الخ سے علامہ ابنِ حزم ظاہری یہ سمجھے ہیں کہ حضور اکرم نے غیر جاری پانی میں پیشاب کرنے اور پھر اس سے وضوء و غسل کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، اس لئے یہ ممانعت اسی پیشاب کرنے والے کے ساتھ خاص رہے گی، دوسرا آدمی اس سے وضوو غسل کر سکتا ہے اور دوسرا ارشاد یہ ہوا...... کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے اگر اس پانی میں پاخانہ کردے تو کچھ حرج نہیں نہ اس کی ممانعت ہے یعنی اسی پانی سے خود بھی دوسرے بھی وضوو غسل کر سکتے ہیں، اس پر کسی نے ان کے مذہب پر اعتراض کیا کہ یہ آپ نے بائل وغیر بائل کا فرق اور بائل ومتغوط کا فرق کہاں سے سمجھ لیا؟ تو ابنِ حزم نے ۱۵۷ا۔ اور ۱۵۹ا میں اس کا جواب یہ دیا کہ جس طرح تم زانی وغیر زانی، سارق وغیر سارق، مصلی وغیر مصلی میں فرق کرتے ہو، ایسے ہی ہم نے بھی حدیث سے فرق مذکور نکال لیا، اگر فرق نہ ہوتا تو حضور کیا بیان سے عاجز تھے آپ نے جس طرح بائل کو پیشاب سے روک دیا، دوسروں کو بھی صراحت سے روک سکتے تھے، جب نہیں روکا تو معلوم ہوا کہ وہ اس ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔

امام طحاوی کی حدیث فہمی کا نمونہ

جس طرح ابنِ حزم یا بعض دوسرے ظاہریت پسند محدثین، عدم فہم معانی حدیث کے معاملہ میں انگشت نمائی کے قابل ہیں اور اس کی مثال اوپر ذکر ہوئی، تمام محدثین عظام میں سے امام طحاوی کا درجہ فہم معانی میں نہایت ممتاز نظر آتا ہے، جس کا نمونہ بھی اس وقت سامنے ہے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ سے اپنی مشہور ومعروف اور بے نظیر حدیثی تالیف ''معانی الآثار'' کو شروع فرمایا اور اہمیت وضرورت کی وجہ سے اول باب الماء يقع فيه النجاسة ذکر فرمایا، جس کے بارے میں احادیث وآثار کا مستند ذخیرہ مع تشریحات واقوالِ اکابر محدثین ''امانی الاحبار شرح معانی الآثار'' کے ۴ سے ۵۹ تک پھیلا ہوا ہے اس میں سب سے پہلے وہ احادیث لائے جن سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے (کہ وہ میاہ کے مسائل میں اوضع المذاہب ساتھ ہی ان کے استدلالات کی طرف بھی اشارہ فرمایا اس کے بعد مسلکِ حنفی کے دلائل احادیث وآثار سے لکھے (جو اوسط المذاہب ہے پھر مسلکِ امام شافعی کے دلائل اور ان کے جوابات ارقام فرمائے، اس ذیل میں بہترین ترتیب کے ساتھ متعلقہ احادیث وآثارِ صحابہ وتابعین کی روشنی میں مسائل کا فیصلہ سامنے ہو گیا، اور اسی ایک نمونہ سے معلوم ہوگا کہ امام طحاویؒ کی نظر معانی حدیث پر کتنی گہری اور عمیق تھی۔ جزاه الله عنا وعن سائر الامة خير الجزاء.

بَابُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ

(دونوں پاؤں دھونا اور قدموں پر مسح نہ کرنا)

(۱۶۲) حَدَّثَنَا مُوْسٰی قَالَ ثَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ عَنْ اَبِیْ بِشْرٍ عَنْ یُوْسُفَ بْنِ مَاھَکَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ تَخَلَّفَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا فِیْ سَفْرَةٍ فَاَدْرَکَنَا وَقَدْ اَرْھَقَنَا الْعَصْرُ فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَ نَمْسَحُ عَلٰی اَرْجُلِنَا فَنَادٰی بِاَعْلٰی صَوْتِهٖ وَیْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَیْنِ اَوْ ثَلٰثًا۔

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے، پھر کچھ دیر بعد آپ نے ہمیں پالیا اس وقت عصر کا وقت تنگ ہوگیا تھا تو ہم وضوء کرنے لگے اور جلدی میں اچھی طرح پاؤں دھونے کی بجائے ہم پاؤں پر مسح کرنے لگے، یہ دیکھ کر دور سے آپ نے بلند آواز میں فرمایا ''ایڑیوں کے لئے آگ کا عذاب ہے''یعنی خشک رہ جانیکی صورت میں دو مرتبہ یا تین مرتبہ فرمایا۔

تشریح: مقصد ترجمۃ الباب یہ ہے کہ وضوء میں پاؤں دھونا ضروری ہے، اور وہ بھی اچھی طرح کہ کوئی حصہ خشک نہ رہ جائے پاؤں کا مسح یا پوری طرح نہ دھونا کافی نہیں، حدیث الباب سے بھی یہی ثابت ہوا کہ جلدی میں یا کسی اور سبب سے بھی اگر پاؤں دھونے میں کوتاہی ہوگی تو مخالفتِ شرع کی وجہ سے عذاب کا استحقاق ہوگا۔

بحث ونظر

یہاں اشکال پیش آیا کہ امام بخاریؒ نے اس باب کو باب الاستجمار اور باب المضمضہ کے درمیان کیوں داخل کیا؟ بظاہر اس کی وجہ مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، محقق حافظ عینیؒ نے فرمایا کہ پہلا باب استجمار والا تو باب در باب کے طور پر تھا اس لئے یہ باب درحقیقت باب الاستنثار کے بعد ہوگیا (امام بخاری نے اس میں اور باب المضمضہ دونوں میں فی الوضوء کا لفظ بھی بڑھایا ہے، اس سے بھی اشارہ ہوا کہ درمیان دونوں باب کو ترتیب ابواب کے نقطۂ نظر سے نہ دیکھا جائے) رہا یہ کہ باب المضمضہ سے قبل باب غسل الرجلین کیوں لائے تو اس کی وجہ اثباتِ غسل کی اہمیت ہے کیونکہ فرقہ شیعہ کا رد کرنا ہے جو اس کی جگہ مسح کے قائل ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے اسی اہمیت کے پیشِ نظر اب بھی کئی ابواب قائم کئے ہیں، جن سے پاؤں کے مسح کا ابطال اور غسل کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اتنی وجہِ مناسبت بہت کافی ہے، اور امام بخاریؒ وضوء کے اصولی ابواب اور استطرادی ابواب میں فی الوضو کے اضافہ سے اشارہ بھی کر گئے ہیں، اس کے بعد حاشیۂ لامع ۷۵۔ اوالا وجہ عندی الخ سے مزید وجہ جو بیان کی گئی ہے کہ امام بخاری مامور بہ میں اپنی طرف سے بدل نکالنے کے طریقے کی مخالفت کرنا چاہتے ہیں، اس کو ہم نہیں سمجھ سکے کیونکہ جنھوں نے بدل نکالا ہے وہ بھی اپنی طرف سے نہیں کہتے بلکہ آیت کی جر والی قرأت سے استدلال کرتے ہیں یا چند احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں رجلین کا مسح مروی ہے، امام طحاویؒ نے ان کے متدل اور وجہِ مغالطہ کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے، حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا کسی صحابی سے وضو میں پاؤں دھونے کے سواء دوسری بات مسح وغیرہ ثابت نہیں ہے، بجز حضرت علیؓ، ابنِ عباسؓ و انس کے اور ان سے بھی اس سے رجوع ثابت ہوگیا ہے اس لئے عبدالرحمٰن بن ابی لیلی نے فرمایا کہ تمام اصحاب رسول کا پاؤں دھونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں لکھا کہ اس معاملہ میں سببِ اختلاف دو مشہور قرائتیں ہیں، کیونکہ قراءتِ نصب سے بظاہر غسل اور قراءت جر سے بظاہر مسح ثابت ہوتا ہے۔

غرض اہلِ سنت اور جمہورِ امت کا مسلک اگر چہ نہایت قوی اور عمل متصل ونقل متواتر سے ثابت ہے مگر امامیہ کے مسلک مذکور کو من عند نفسہ قرار دے کر کوئی توجیہ کرنا محلِ نظر ہے گو مذہب حق کے دلائل کی موجودگی میں ان کا جمود اور باطل پر اصرار اپنی طرف سے بدل نکالنے سے بھی زیادہ بدتر صورت میں پیش ہو جاتا ہے واللہ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام طحاویؒ کے نزدیک قوی سند سے پاؤں کا مسح بھی ثابت ہے، مگر وہ وضوء علی الوضوء کے بارے میں ہے، وضوءِ فرض کے لئے نہیں ہے، وہ نزال بن سبرہ کی روایت حضرت علیؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ ظہر کی نماز پڑھ کر لوگوں میں بیٹھے رہے، پھر پانی منگوا کر چہرہ مبارک، ہاتھوں، سر اور پاؤں کا مسح فرمایا، اور بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا، پھر فرمایا کہ لوگ اس طریقے (کھڑے ہو کر پانی پینے) کو مکروہ سمجھتے ہیں، حالانکہ میں نے رسول ﷺ کو دیکھا ہے کہ اس طرح کرتے تھے اور یہ وضو بغیر حدث کا ہے۔ (امانی الاحبار ۱۷۷۔۱)

پھر فرمایا شریعت میں وضو کئی قسم کے ہیں، ایک وضوءِ فرض، ایک وضوء سونے کے وقت جو حدیث ابنِ عباسؓ میں ہے۔ ایک وہ جو ترمذی شریف "**باب ماجاء فی التسمیۃ علی الطعام**" میں ہے کہ حضور نے صحابہ کے ساتھ ثرید، گوشت، کھجور وغیرہ تناول فرمائیں، پھر پانی لایا گیا تو آپ نے اس سے ہاتھ دھوئے، اور تر ہاتھوں کو چہرہ مبارک، بازوؤں اور سر پر پھیرا، اور فرمایا:۔ اے عکراش! آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد کا وضوء یہ ہے، اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے تاہم اتنی بات تو راویوں کے الفاظ سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان کے ذہنوں میں وضو کے اور بھی اقسام ہیں کیونکہ وہ توضأ وضوء للصلوٰۃ کہتے ہیں، یعنی یہ وضوء نماز والا وضو تھا، (دوسری اقسام کا نہیں تھا) لہٰذا حافظ ابنِ تیمیہ[1] رحمہ اللہ کے انکار کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

---

[1] حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں اونٹ کا گوشت کھا کر وضوء ضروری ہونے کا اثبات کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ رسولِ اکرم کے کلام میں کہیں بھی وضوء کے لفظ سے نماز کے وضو کے علاوہ دوسری چیز مراد نہیں ہے، البتہ تورات کی لغت میں ضرور وضوء کا اطلاق ہاتھ دھونے پر بھی ہوا ہے، چنانچہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور سے عرض کیا:۔ تورات میں برکتِ طعام کا سبب کھانے سے قبل وضوء آیا ہے، اس پر آپ نے جواب میں فرمایا:۔ "برکتِ طعام کے لئے اس سے پہلے بھی وضوء ہے اور بعد کو بھی۔" اس حدیث کو صحت میں نزاع ہے اگر صحیح مان لی جائے تو گویا حضور نے لغتِ اہل تورات ہی میں جواب دیا ہے ورنہ لغتِ اہلِ قرآن میں وضو کے لفظ سے آپ کی مراد وضوءِ معروف ہی ہوتا تھا۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ۵۸۔۱)

امام ترمذی نے یہ حدیث "باب الوضوء قبل الطعام وبعدہ" میں ذکر کی ہے اور پھر لکھا کہ اس باب میں حضرت انسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی روایت ہے، اور یہاں جو حدیث ہم نے قیس بن الربیع سے روایت کی ہے ان کو حدیث میں ضعیف کہا گیا ہے لیکن منذری نے ترمذی کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا:۔ یہ قیس بن الربیع صدوق ہے اس میں کلام سوءِ حفظ کے سبب کیا گیا ہے، جس سے یہ سند حسن کی حد سے خارج نہیں ہوتی (تحفۃ الاحوذی ۹۷۔۱)

بجز نسائی کے سننِ اربعہ نے ان سے روایت کی ہے حضرت شعبہ نے معاذ بن معاذ سے فرمایا، دیکھو یحیٰ بن سعید قیس بن ربیع پر نکیر کرتے ہیں نہیں قسم خدا کی ان پر نکیر کا کوئی حق نہیں ہے اور یحیٰ نے شعبہ کے پاس نکیر کی تو شعبہ نے ان کو زجر کیا، عفان نے قیس کو ثقہ کہا، اور سفیان ثوری وشعبہ بھی توثیق کرتے تھے، ابوالولید نے کہا کہ قیس ثقہ ہیں اور حسن الحدیث (امانی الاحبار ۶۲۔۱)

زین العرب نے کہا کہ حدیث وضوءِ اکلِ لحم الابل میں مراد ہاتھ منہ کا دھونا ہے، خطابی نے کہا کہ وضوء سے مراد غسلِ ید ہے، وضوءِ شرعی نہیں، ابنِ عربی نے کہا کہ اگر حدیث میں وضوءِ شرعی مراد ہوتا تو حضور اسی طرح تصریح فرماتے جیسے حدیث من جامع ولم ینزل فلیتوضاء کما یتوضاء للصلوٰۃ و یغسل ذکرہٗ، میں تصریح فرمائی ہے (امانی الاحبار ۳۲۳۔۱)

حدیثِ طبرانی میں معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ نبی کریم نے ماغیرت النار سے وضوء کا حکم بمعنی غسل الیدین والفم نظافت کے لئے دیا ہے اور بزار میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزیں کھانے کے بعد ہم وضو اتنا ہی سمجھتے اور کرتے تھے کہ اپنی ہاتھ ومنہ دھو لئے (امانی الاحبار ۳۲۲۔۱)

ان سب تصریحات سے معلوم ہوا کہ وضو کا اطلاق بمعنی لغوی و بمعنی شرعی دونوں طرح ہوا ہے، اس لئے حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کا دعویٰ مندرجہ بالا درست نہیں اور اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے اوپر کا ریمارک کیا ہے۔ وضوءِ شرعی اکلِ لحم ابل سے ہونا چاہیے یا نہیں اس کی مستقل بحث آگے آئیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

بَابُ الْمَضْمَضَةِ فِي الْوُضُوْءِ قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَّعَبْدُاللّٰهِ بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم

(وضو میں کلی کرنا۔ اس کو ابنِ عباسؓ اور عبداللہ بن زیدؓ نے رسول ﷺ سے نقل کیا)

(۱۶۳) حَدَّثَنَا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِي عَطَآءُ ابْنُ يَزِيْدَ عَنْ حُمْرَانَ مَوْلٰى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ اَنَّهُ رَاٰى عُثْمَانَ دَعَا بِوَضُوْءٍ فَاَفْرَغَ عَلٰى يَدَيْهِ مِنْ اِنَآئِهٖ فَغَسَلَهُمَا ثَلٰثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَمِيْنَهُ فِي الْوَضُوْءِ ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَ اسْتَنْشَقَ وَ اسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلٰثًا وَّيَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلٰثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهٖ ثُمَّ غَسَلَ كُلَّ رِجْلٍ ثَلٰثًا ثُمَّ قَالَ رَاَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّاُ نَحْوَ وُضُوْئِي هٰذَا وَقَالَ مَنْ تَوَضَّاَ وُضُوْئِي هٰذَا ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيْهِمَا نَفْسَهُ غَفَرَ اللّٰهُ لَهُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ.

ترجمہ: حمران مولیٰ عثمان بن عفان نے خبر دی کہ انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا کہ انھوں نے وضوء کا پانی منگوایا، اور اپنے دونوں ہاتھوں پر برتن سے پانی لے کر پانی ڈالا، پھر دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ وضوء کے پانی میں ڈالا، پھر کلی کی، پھر تین دفعہ منہ دھویا، پھر کہنیوں تک تین دفعہ ہاتھ دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر ہر ایک پاؤں تین دفعہ دھویا، پھر فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ میرے اس وضوجیسا وضوء فرمایا کرتے تھے، اور آپ نے فرمایا کہ جو شخص میرے اس وضوء جیسا وضوء کرے اور (خلوصِ دل سے) دو رکعت پڑھے۔ جس میں اپنے دل میں بات نہ کرے، تو اللہ تعالیٰ اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیتا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو محدث ابن السکن نے بھی اپنی صحیح میں نکالا ہے اور اس میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مضمضہ واستنشاق کو الگ الگ کیا جو حنفیہ کا مختار ہے، نیز اس میں یہ ہے کہ حضرت علیؓ وعثمانؓ دونوں کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، دونوں نے ہر عضو کو تین تین بار دھویا تھا اور دونوں نے مضمضہ واستنشاق کو الگ الگ کیا تھا، پھر دونوں نے فرمایا کہ ہم نے رسول کو بھی اسی طرح وضوء فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔ مولانا ظہیر احسن نیمویؒ نے لکھا کہ اس کی تخریج حافظ ابنِ حجرؒ نے بھی التلخیص الحبیر میں کی ہے لیکن تعجب ہے کہ اس کو محدث زیلعی حنفی اور محقق عینی نے ذکر نہیں کیا، حالانکہ یہ حنفیہ کی بہت واضح وصریح دلیل[1] ہے اس کے علاوہ ہماری دوسری زیادہ صریح دلیل ابو داؤد کی حدیثِ طلحہ ہے جس کے لئے امام ابوداؤد نے باب کا عنوان بھی "فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق" قائم کیا' کیونکہ فرق سے مراد فصل ہے اس کی سند میں اگرچہ کلام کیا گیا ہے، مگر ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا ہے۔

بحث ونظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک اگرچہ کمالِ سنت تو دونوں کے تین تین بار سے ادا ہوتی ہے مگر اصلِ سنت صرف تین

---

[1] اس استدلال پر علامہ مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۴۲۔ا میں لکھا کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو تلخیص میں ضرور ذکر کیا ہے، مگر اس کی تحسین یا تصحیح نہیں کی، لہٰذا جب تک اس کا حال معلوم نہ ہو اس سے استدلال درست نہیں صاحب تحفہ نے اس امر کو ملحوظ نہیں رکھا کہ محدث ابن السکن نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث ذکر کرنیکا التزام کیا ہے، اس لئے اس کی سب احادیث کو صحیح ہی کہیں گے، جب تک کہ کوئی علت وجرح سامنے نہ آجائے، اور حافظ نے بھی کوئی کلام نہیں کیا، تو اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک حدیثِ مذکور صحیح ہے، پھر اس امر سے انکار کسی کو نہیں کہ نبی کریم سے فصل ووصل دونوں ثابت ہیں، اختلاف صرف افضلیت وکمال کا ہے محض اداءِ سنت وصل سے بھی ہو جاتی ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت فصل فصل کی ثابت ہے، پھر نزاع کیا رہ جاتا ہے؟ واللہ اعلم

غرفات سے بھی ادا ہو جاتی ہے، جیسا کہ ردالمختار، شرح النقایہ للشمنی اور فتاوئ ظہیریہ میں ہے اور یہی مسلکِ مختار ہے کہ دوسری حدیث سے بھی موافقت ہو جاتی ہے جو شیخ ابن ہمام کا طریقہ ہے۔

علامہ نووی نے شرح مسلم میں پانچ قول نقل کئے ہیں جن میں سے وصل بغرفہ واحدہ کو علامہ ابنِ قیم نے زادالمعاد میں رد کیا ہے اور لکھا کہ یہ صورت عملاً بہت ہی دشوار ہے نیز لکھا کہ ایسی صورت اس وقت ہوئی ہوگی جب آنحضرت نے سب اعضاء کو ایک ایک بار دھویا ہوگا، میرے نزدیک بھی حافظ ابن قیمؒ نے حدیث کی مراد مذکور صحیح سمجھی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حدیثِ ابی داؤد میں کلام لیث بن ابی سلیم کی وجہ سے ہوا ہے اور اس لئے بھی طلحہ کی سند عن ابیہ عن جدہ غیر معروف ہے۔

حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں تحریر فرمایا:۔ شیخ ابن ہمام نے لکھا کہ حدیثِ طبرانی میں لیث بن ابی سلیم کی روایت سے یہ صراحت منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین بار کلی کی اور تین بار ناک میں پانی دیا اور ہر دفعہ نیا پانی لیتے تھے، ابوداؤد نے اس کو مختصراً روایت کیا ہے، علامہ نووی نے لیث بن ابی سلیم کے متعلق تہذیب الاسماء میں لکھا کہ ان کے ضعف پر علماء کا اتفاق ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ نے لکھا کہ امام مسلم نے مقدمۂ صحیح مسلم میں لیث مذکور کو دوسرے طبقہ کے رواۃ میں شمار کیا ہے اور مستند ٹھیرایا ہے۔ (فتح الملہم ۴۰۰۔۱)

امام ابنِ معین نے ان کو لاباس بہ کہا، امام ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا کہ لیث صدوق ہی غلطی کرتا ہے، عبدالوارث نے اوعیۃ العلم سے بتلایا وغیرہ (کمافی المیزان) (فتح الملہم ۱۱۷۔۱)

سندِ مذکور کو خود امام ابوداؤد نے بھی "باب صفۃ وضوء النبیؐ" میں محلِ نظر قرار دیا ہے اس طرح کہ امام احمدؒ سے یہ قول نقل کیا:۔ ابنِ عینیہ کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ اس سند کو منکر سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ طلحہ ابن مصرف عیینہ عن ابیہ عن جدہ کیا ہے؟ تو سندِ مذکور پر اعتراض یا تو والدِ طلحہ کی جہالت کے سبب ہو سکتا ہے یا جدِ طلحہ کے لئے عدم ثبوتِ صحابیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا دونوں سبب ہو سکتے ہیں، مگر والدِ طلحہؓ تو مصرف تھے اور جدِ طلحہ کا نام محدث عبدالرحمٰن بن مہدی سے منقول ہے عمرو بن کعب یا کعب بن عمرو، اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شرفِ صحبت ان کو حاصل ہے، ابن معین نے نقل کیا کہ محدثین کہتے ہیں جدِ طلحہ نے نبی کریم کو دیکھا ہے اور ان کے گھر کے لوگ کہتے ہیں کہ ان کو شرفِ صحبت حاصل نہیں ہوا، خلال نے ابوداؤد سے نقل کیا کہ میں نے طلحہ کی اولاد میں سے کسی سے سنا کہ ان کے دادا کو شرفِ صحبت حاصل ہوا ہے، شیخ ابنِ ہمام نے فرمایا جب اہلِ شان (محدثین) ان کے شرفِ صحبت کا اعتراف کر چکے ہیں تو بات محقق ہوگئی، اہلِ بیت اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں (اس کی کوئی اہمیت نہیں رہتی)

نیز ابنِ مؤلف عون الباری نے اس کے حاشیہ میں لکھا:۔ سندِ مذکور کو لوگ جہالتِ مصرف وغیرہ کے سبب معلول کرتے ہیں لیکن ابن الصلاح نے اس سند کی تحسین کی ہے دیکھو السیل الجرار المتدفق علی حدائق الاژھار الشوکانیؒ (فتح الملہم ۴۰۰۔۱)

"بذل المجہود" میں اعتراضِ مذکور کے جواب وحل کی طرف توجہ نہیں کی گئی، حالانکہ وہاں اس کی تحقیق وحل کا زیادہ موزوں موقع تھا۔

بَابُ غُسْلِ الْاَعْقَابِ وَكَانَ ابْنُ سِيْرِيْنَ يَغْسِلُ مَوْضِعَ الْخَاتَمِ اِذَا تَوَضَّاءَ

(ایڑیوں کودھونا۔ابن سیرین وضو کے وقت انگوٹھی کی جگہ بھی دھویا کرتے تھے)

(۱۶۴) حَدَّثَنَا آدَمُ ابْنُ اَبِي اِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا هُرَيْرَةَ وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَالنَّاسُ يَتَوَضَّئُوْنَ مِنَ الْمِطْهَرَةِ فَقَالَ اَسْبِغُو الْوُضُوْءَ فَاِنَّ اَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَيْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

ترجمہ:۔محمد بن زیاد کہتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہؓ سے سنا وہ ہمارے پاس سے گزرے، اور لوگ لوٹے سے وضو کر رہے تھے آپ نے کہا اچھی طرح وضو کرو کیونکہ ابوالقاسم محمد ﷺ نے فرمایا (خشک) ایڑیوں کے لئے آگ کا عذاب ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ وضوء میں ایڑیوں کے خشک رہنے پر وعید اس لئے آئی کہ بہت سے لوگ بے اعتنائی کرتے ہیں، جس کے سبب وہ خشک رہ جاتی ہیں اور وضو ناقص رہتا ہے، وعید سے معلوم ہوا کہ پاؤں کا پوری طرح دھونا فرض ہے، اس میں کوتاہی کرنا یا مسح کرنا کافی نہیں ہے، لہٰذا روافض کا رد ہو گیا، جو مسح کو جائز و کافی قرار دیتے ہیں، ابن جریر طبری کی طرف منسوب ہوا ہے کہ وہ غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنے کے قائل تھے لیکن جیسا کہ علامہ ابنِ قیم نے بھی تصریح کی ہے، ابن جریر طبری دو ہوئے ہیں رافضی اور سنی، زیادہ مشہور سنی ہیں، اس لئے ذہن اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور بظاہر جمع کے قائل وہی شیعی ہیں۔ یہ دونوں صاحبِ تفسیر گزرے ہیں۔

امام طحاویؒ نے معانی الآثار میں طویل کلام کیا ہے اور ان کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں بجائے غسل کے رجلین کا مسح بھی رہا ہے جو حدیث الباب سے منسوخ ہو گیا، وہ ایک روایت بھی ایسی لائے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ پہلے مسح کرتے تھے مگر مسح سے مرادِ غسلِ خفیف بھی مراد ہو سکتا ہے اور یہ بھی کہ وہ پہلے زیادہ اعتناء پوری طرح پاؤں دھونے کا نہ کرتے ہوں گے بعض الفاظ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً **فا نتهينا اليهم وقد توضوءه او اعقابهم تلوح لم يمسهاماء**''اور رای **قوما توضئوا و كا تهم تركو امن ارجلهم شيأ**، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارادہ تو پاؤں دھونے کا ہی کرتے تھے، مگر جلدی میں کہ نماز کا وقت نہ نکل جائے پوری طرح نہ دھوتے تھے، جس کو مسح سے تعبیر کیا گیا یہ نہیں کہ وہ مسح ہی کو فرض سمجھتے تھے، کہ حدیث الباب اس کے لئے ناسخ مانی جائے اس لئے تنبیہ فرمائی گئی، دوسرے یہ کہ وضوء علے الوضوء وغیرہ کی صورتوں میں مسح کی گنجائش اب بھی موجود ہے، ممکن ہے وہی مسح مراد ہو گا۔

علامہ عینی نے لکھا کہ بابِ سابق سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں احکامِ وضوء بیان ہوئے ہیں (عمدہ ۷۶۳۔۱)

بَابُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ فِي النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ: (جوتوں کے اندر پاؤں دھونا اور (محض) جوتوں پر مسح نہ کرنا!)

(۱۶۵) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيْدِ نِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ جُرَيْجٍ اَنَّهٗ قَالَ لِعَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ يَآ اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ رَاَيْتُكَ تَصْنَعُ اَرْبَعًالَّمْ اَرَاَ حَدًا مِّنْ اَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا قَالَ وَمَا هِيَ يَا بْنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَاَيْتُكَ لَاتَمَسُّ مِنَ الْاَرْكَانِ اِلَّا الْيَمَانِيَّيْنِ وَ رَاَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ وَرَاَيْتُكَ تَصْبَغُ بِالصُّفْرَةِ وَرَاَيْتُكَ اِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ اَهَلَّ النَّاسُ اِذَارَاَ وُالْهِلَالَ وَلَمْ تُهِلَّ اَنْتَ حَتّٰى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ اَمَّا الْاَرْكَانُ فَاِنِّيْ لَمْ اَرَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَسُّ اِلَّا الْيَمَانِيَّيْنِ وَاَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ فَاِنِّيْ رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِيْ لَيْسَ فِيْهَا شَعْرٌ وَّيَتَوَضَّاُ فِيْهَا فَاَنَا اُحِبُّ اَنْ اَلْبَسَهَا وَ اَمَّا الصُّفْرَةُ فَاِنِّيْ رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْبَغُ بِهَا فَاِنِّيْ اُحِبُّ اَنْ اَصْبَغَ بِهَا وَ اَمَّا الْاِهْلَالُ فَاِنِّيْ لَمْ اَرَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُهِلُّ حَتّٰى تَنْبَعِثَ بِهٖ رَاحِلَتُهٗ:۔

ترجمہ: عبیداللہ ابنِ جریج سے نقل ہے کہ انھوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن! میں نے تمہیں چار ایسے کام کرتے ہوئے دیکھا جنھیں تمہارے ساتھیوں کو کرتے ہوئے نہیں دیکھا؟ وہ کہنے لگے، اے ابن جریج وہ (چار کام) کیا ہیں؟

ابنِ جریج نے کہا کہ میں نے طواف کے وقت آپ کو دیکھا کہ دو یمانی رکنوں کے سوا کسی اور رکن کو نہیں چھوتے، (دوسرے) میں نے آپ کو سبتی جوتے پہنے ہوئے دیکھا اور (تیسرے) میں نے دیکھا کہ آپ زرد رنگ استعمال کرتے ہیں، اور (چوتھی) بات میں نے یہ دیکھی کہ جب آپ مکہ میں تھے، لوگ (ذی الحجہ کا) چاند دیکھ کر لبیک پکارنے لگے تھے (اور) حج کا احرام باندھ لیا تھا اور آپ نے آٹھویں تاریخ تک احرام نہیں باندھا، حضرت عبداللہ ابنِ عمر نے جواب دیا کہ (دوسرے) ارکان کو میں اس لئے نہیں چھوتا کہ میں نے رسول کو یمانی رکنوں کے علاوہ کوئی رکن چھوتے نہیں دیکھا، اور سبتی جوتے اس لئے پہنتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ کو ایسے جوتے پہنے ہوئے دیکھا جن کے چمڑے پر بال نہیں تھے اور آپ ان ہی کو پہنے پہنے وضو فرمایا کرتے تھے تو میں بھی انھیں پہننا پسند کرتا ہوں، زرد رنگ کی بات یہ ہے کہ میں نے رسول کو زرد رنگ رنگتے ہوئے دیکھا ہے تو میں بھی اسی رنگ سے رنگنا پسند کرتا ہوں، اور احرام باندھنے کا معاملہ یہ ہے کہ میں نے رسول کو اس وقت تک احرام باندھتے اور لبیک پکارتے نہیں دیکھا جب تک آپ کی اونٹنی آپ کو لیکر نہ چل پڑتی تھی۔

تشریح: حدیث الباب میں ذکر ہے کہ حضور نے وضو میں چپلوں کے اندر پاؤں دھوئے، یہی محلِ ترجمۃ الباب ہے کہ باب پاؤں دھونے کا ہے اور جوتوں یا چپلوں پر مسح درست نہیں، ورنہ حضور ان پر مسح ہی کر لیتے، چپلوں کے اندر پاؤں کو موڑ توڑ کر دھونے کا اہتمام نہ فرماتے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ تو جوتوں اور چپلوں کا حکم ہے، اور جرابوں کا مسح میرے نزدیک کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں ہے، البتہ اگر فقہاً (یعنی قیاس فقہی کی رو سے) اس کی فقہی شرائط پائی جائیں تو ضرور جائز ہے، ترمذی نے اگرچہ حدیثِ مغیرہ کو روایت کیا ہے، مگر وہ میرے نزدیک قطعی طور سے معلول ہے، کیونکہ حدیثِ مغیرہ کا ایک ہی واقعہ ہے، جو تقریباً ساٹھ طریقوں سے روایت ہوا ہے اور سب میں یہی بیان ہوا کہ حضور نے موزوں پر مسح فرمایا، پھر اگر کسی ایک راوی نے جرابوں کا ذکر کیا ہے تو اس سے یقیناً غلطی ہوئی ہے، اسی

لئے محدث عبدالرحمٰن بن مہدی اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابوداؤد نے نقل کیا ہے، اور امام مسلم نے بھی اس کو ساقط کر دیا ہے ترمذی نے چونکہ صرف صورتِ اسناد پر نظر کی، اس لئے اس کی روایت کر دی، اسی طرح اس حدیث میں نعلین کا ذکر بھی سہواً ہوا ہے، امام طحاوی نے ابوموسیٰ سے مسح علی جوربیہ ونعلیہ روایت کیا، اور اس سے یہ مراد قرار دی کہ نعلین کے ساتھ جوربین بھی تھے، میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث متصل نہیں اور نہ قوی ہے اور یہی تاویلِ مذکور اکثر علماء نے حدیثِ مغیرہ میں کی ہے، مگر میری رائے قطعی یہی ہے کہ وہ معلول ہے۔

رکنین کا مس واستلام

(۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ رکنِ یمانی کا مس ہمارے نزدیک بھی جائز ومستحب ہے (امام محمدؒ سے اس کی تقبیل کا بھی مستحب ہونا منقول ہے۔ کمافی فتح الملہم ۲۱۹۔۳) محقق حافظ عینیؒ نے اس مقام میں پوری تفصیل دی ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے: قاضی عیاضؒ نے کہا کہ عصرِ اول میں بعض صحابہ وتابعین میں اختلاف رہا کہ رکنِ شامی وعراقی کا استلام کیا جائے یا نہیں مگر پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا اور بعض فقہا نے اتفاق کر لیا کہ ان دونوں کا استلام نہ کیا جائے، کیونکہ یہ دونوں بناء ابراہیمی پر نہیں ہیں۔ اب صرف رکنِ اسود (حجرِ اسود) اور اس کے قریب کے رکنِ یمانی کا استلام باقی ہے اور رکنِ اسود کی استلام کے ساتھ تقبیل بھی مستحب ہے، ان دونوں کے مقابل حطیم کے ساتھ جو دو رکن ہیں ان کو رکنان شامیان بھی کہا جاتا ہے، قاضی عیاض نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر نے چونکہ حطیم کو ملا کر بیت اللہ کی تعمیر بناءِ ابراہیمی پر مکمل کر دی تھی، اس لئے وہ ان دونوں رکن کا بھی استلام فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر پھر اسی طرح بناء کسی وقت ہو جائے تو پھر سب ارکان کا استلام مستحب ہو جائے گا۔

محقق ابن عبدالبر نے کہا کہ حضرت جابر، انس، ابن الزبیر، حسن وحسین عروہ چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے، حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ بیت کا کوئی حصہ چھوڑا ہوا نہیں ہے۔

حضرت ابنِ عباسؓ صرف حجر اسود ورکنِ یمانی کے استلام کو فرماتے تھے، اس لئے جب ابن جریج نے حضرت ابنِ عمرؓ کا بھی یہی فعل دیکھا تو مسئلہ کی تحقیق کی (جس کا ذکر اوپر حدیث میں ہے) (عمدہ ۶۸۔۷۔۱)

یتوضأ فیھا الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ابوداؤد ۱۶ میں ابنِ عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک چلو پانی لے کر جوتہ پہنے ہوئے پیر پر ڈالا، اور بخاری میں ابنِ عباسؓ ہی سے گذر چکا ہے کہ ایک چلو پانی لیکر پاؤں پر چھڑکا، شاید وہ بھی جوتے پہننے کی حالت میں ہوگا، لیکن حافظ ابنِ قیمؒ نے اس کو مستقل صورت دیدی ہے، اور وہ اس کے قائل ہو گئے کہ جوتوں یا چپلوں پر بھی پانی کے چھینٹے دینا کافی ہیں، جس طرح موزوں پر مسح ہے، میرے نزدیک یہ ایسا احتمال ہے جس کا کوئی اور قائل نہیں ہوا (حافظ موصوف کی رائے مسح جوربین میں بھی سب سے الگ معلوم ہوتی ہے، جس کا ذکر آگے ہوگا)

نعالِ سبتیہ کا استعمال

(۲) ابن عربی نے کہا کہ نعل (چپل) انبیاء علیہم السلام کا لباس ہے، لوگوں نے جو دوسری قسم کے جوتے پہننے شروع کئے ہیں تو اس لئے کہ ان کے ملکوں میں مٹی زیادہ ہے۔ (گارے مٹی سے حفاظت چپل میں کم ہوتی ہے) اور کبھی نعل کا اطلاق ہر جوتا پر ہوتا ہے جس سے بھی پاؤں کی حفاظت ہو، حضور نے سبتی نعال استعمال فرمائے ہیں۔ سبتی وہ چمڑا ہے جو دباغت دے کر عمدہ بن جاتا ہے اور اس کے بال صاف ہو جاتے ہیں۔ ابوعبید نے کہا کہ جاہلیت میں دباغت والے چمڑے کے جوتے صرف امراء و مالدار استعمال کرتے تھے اب ان کا استعمال ہر

حالت میں ہر شخص کے لئے جائز و مسنون[1] ہے صرف امام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ نعالِ سبتیہ کو مقابر کے اندر پہننا مکروہ ہے، کیونکہ مسند احمد و ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے کہ حضور نے ایک شخص کو مقبرہ کے اندر جوتے اتارنے کے لئے فرمایا تھا۔ امام طحاوی نے استدلال مذکور کو غلط ٹھیرایا ہے اور فرمایا کہ ممکن ہے اس کے جوتوں میں کوئی نجاست لگی ہو، یا اکرام میت کے لئے ایسا فرمایا ہو، جس طرح قبر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، ورنہ نعلین پہن کر نماز پڑھنا ثابت ہے تو مقابر میں پہن کر جانے کی ممانعت کیسے ہوسکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ حدیث میں میت کا قرع النعال کو سننا وارد ہوا ہے، اس سے بھی جواز مفہوم ہوتا ہے (فتح الملہم ۲۲۰۔۳)

صفرة (زرد رنگ) کا استعمال

(۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حضرت ابنِ عمرؓ نے زرد رنگ استعمال کیا اور اس کو نبی کریم کی طرف بھی منسوب کیا، حالانکہ اس کے استعمال پر وعید[2] بھی ثابت ہے، میرا خیال ہے کہ اس بارے میں متعدد صورتیں آئی ہیں، زرد رنگ سے بالوں کو رنگنا، یا کپڑوں کا، پھر زعفران وغیرہ سے رنگنا، معلوم نہیں ہوسکا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کس امر کو مرفوع کیا ہے اور شاید اس میں ان کے اپنے اجتہاد[3] کا بھی رنگ ہو، البتہ بطورِ علاج اس رنگ کا استعمال جائز ہونے میں شک نہیں ہے، تاہم کوئی صاف واضح[4] بات اس سلسلہ میں منقح نہیں ہوسکی۔

اہلال کا وقت

(۴) اہلال کے معنی احرام کی حالت میں بلند آواز سے تلبیہ (لبیک اللھم لبیک الخ) پڑھنا ہے، سوال یہ تھا کہ دوسرے لوگ ذی الحجہ کا چاند دیکھنے کے بعد ہی سے اہلال کر رہے ہیں اور آپ نے ۸، ذی الحجہ (یوم الترویہ) سے شروع کیا، اس کے جواب میں حضرت ابنِ عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے تو رسولِ اکرم کی اسی تاریخ میں (منی کو روانگی کے وقت) اونٹنی کے چل پڑنے پر ہی اہلال فرماتے دیکھا ہے اس سے قبل نہیں دیکھا۔

محقق حافظ عینیؒ نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل و دلائل ذکر کئے ہیں اس میں امام اعظمؒ امام ابو یوسف و امام محمدؒ نے فرمایا کہ احرامِ حج کیلئے جب دو رکعت پڑھ چکے تو سلام پھیرتے ہی بیٹھے ہوئے احرام کا تلبیہ کہے یہ تلبیہ واجب ہے، پھر جب اونٹنی پر سوار ہو کر آگے چلے یا کسی بلندی پر چڑھے، اور دوسرے اوقات میں مستحب ہے، امام مالک، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا قول ہے کہ پہلا تلبیہ واجب اونٹنی کے چل پڑنے پر ہے، ان کی دلیل حدیث الباب ہے۔

حنفیہ کی دلیل حدیث ابنِ عباس سے ہے جس کو امام ابوداؤد و امام طحاوی نے ذکر کیا ہے اور حاکم نے اس کو روایت کر کے علی شرطِ مسلم کہا ہے، اس حدیث پر پوری تفصیل اور سببِ اختلاف بھی بیان ہوا ہے، حضرت ابنِ عباسؓ نے فرمایا کہ پہلا اور واجب تلبیہ حضور علیہ السلام نے

---

[1] جواب کا منشا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میں سبتی نعال ترفع یا بڑائی کے طور پر نہیں پہنتا (کہ عام لوگوں میں رواج نہ ہوا تھا) بلکہ اتباعِ سنت میں پہنتا ہوں، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر دور کی ترقی یافتہ عمدہ چیزوں کا استعمال جائز بلکہ بہتر ہے، بشرطیکہ اس میں کسی خلافِ شرع کا ارتکاب یا غیر مسلموں کے مذہبی شعار سے تشبہ نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

[2] حدیث میں زرد رنگ اور زعفرانی رنگ کی مردوں کے لئے ممانعت وارد ہے، اسی لئے حنفیہ نے مردوں کے لئے یہ دونوں رنگ مکروہ قرار دیئے ہیں، اور عورتوں کے لئے سب رنگ بلا کراہت جائز ہیں۔ [3] یعنی حضور سے جو زرد رنگ کے استعمال کا ثبوت ملتا ہے (جس کا ذکر اس موقع پر حافظ عینی نے بھی کیا ہے) اس کو ابنِ عمر نے مطلق جواز کے لئے سمجھا ہوگا، حالانکہ نہی کے باوجود جس عمل کا حضور علیہ السلام سے ثبوت کسی جزئی واقعہ میں ملتا ہے تو اس سے صرف بیانِ جواز نکل سکتا ہے اور کراہت باقی رہتا ہے۔ واللہ اعلم

[4] حضرت شاہ صاحبؒ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ وہ تمام مسائل حنفیہ کو قرآن و حدیث کی روشنی میں پوری طرح موافق دیکھنا پسند کرتے تھے اور اس سلسلہ میں جب تک کامل شرح صدر نہ ہوتا تھا اس کو واضح و منقح نہ سمجھتے تھے، اس مسئلہ میں چونکہ نہی مذکور کے خلاف آثار اور اکثر صحابہ و تابعین کا عمل موجود ہے، (ملاحظہ ہو عمدہ ۶۸ے۔۱) اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے ایسا ارشاد فرمایا۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلہ پر مزید روشنی و وضاحت مع دلائل کتاب اللباس وغیرہ میں آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

مسجد ذی الحلیفہ میں دو رکعتِ احرام کے بعد اسی مجلس میں پڑھا تھا، مگر لوگ دور دور تک تھے، بہت سے لوگ اس کو نہ سن سکے، پھر آپ نے اونٹنی پر سوار ہو کر پڑھا تو اور لوگوں نے بھی سنا اور سمجھے کہ یہی پہلا تلبیہ ہے، پھر آپ نے میدان کی چڑھائی پر چڑھتے ہوئے بھی پڑھا تو جن لوگوں نے صرف اس وقت سنا تو وہ سمجھے یہی پہلا ہے۔ (اس لئے کچھ لوگوں نے اسی پر اعتماد کر کے میدان سے ہی احرام باندھنے کو مستحب قرار دیا ہے، وہ اوزاعی، عطاء و قتادہ ہیں) مگر خدا کی قسم! آپ کا واجب تلبیہ وہی تھا جو نماز پڑھنے کی جگہ میں پڑھا تھا، اور دوسرے بعد کے تھے۔ (عمدۃ القاری ۶۸ـ۷ـ۱)

بحث و نظر

حدیثِ مسح جوربین جو امام ترمذی نے مغیرہ سے روایت کی ہے ضعیف ہے، جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ فرمایا ہے اور مسحِ جوربین کی نہایت عمدہ اور مفصل بحث صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے نصب الرایہ وغیرہ سے ۱۰۰ـ ا تا ۱۰۴ـ ا میں نقل کی ہے۔ جزاہم اللہ تعالی، ہم یہاں اس کا ضروری اقتباس نقل کرتے ہیں:۔

(۱) امام ترمذی نے حدیثِ مذکور کو حسن صحیح کہا مگر اکثر ائمۂ حدیث نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے امام نسائی نے سنن کبریٰ میں کہا کہ اس روایت پر ابو قیس کی ہمارے علم میں کسی نے بھی متابعت نہیں کی، اور صحیح مغیرہ سے یہی ہے کہ مسح خفین کا کیا گیا تھا۔ (جوربین کا نہیں تھا) امام ابو داؤد نے سنن میں لکھا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی اس حدیث کو روایت نہ کرتے تھے، کیونکہ معروف مشہور روایتِ مغیرہ سے مسحِ خفین کی ہے، اور ابو موسیٰ اشعری سے جو روایت مسحِ جوربین کی ہے وہ بھی متصل و قوی نہیں ہے بیہقی نے کہا کہ یہ حدیثِ مغیرہ منکر ہے اس کی تضعیف سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، امام احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، اور امام مسلم نے کی ہے، امام نووی نے کہا کہ حفاظِ حدیث نے اس حدیث کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے، لہٰذا ترمذی کا قول حسن صحیح قبول نہ ہوگا۔

شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے امام میں امام مسلم سے نقل کیا ہے کہ مسح جوربین کی روایت ابو قیس اودی اور ہزیل بن شرجیل نے کی ہے، جن پر اعتماد ان اکابر و جلیل القدر رواۃ کے مقابلہ میں نہیں ہو سکتا جنھوں نے مغیرہ سے مسحِ خفین نقل کیا ہے، اور امام مسلم نے یہ بھی کہا کہ ظاہرِ قرآن کو ابو قیس و ہزیل جیسوں کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے الخ (نقلا عن نصب الرایہ ۱۸۴ـ ا)

آگے بھی تضعیفِ حدیثِ مذکور کے سلسلہ میں اچھی تفصیل نقل کی ہے، آخرِ مبحث اوّل میں لکھا کہ در بابِ مسح جوربین کوئی مرفوع صحیح حدیث غیر متکلم فیہ نہیں ہے۔

تفصیل مذاہب

مسح جوربین کے بارے میں امام ابو یوسف، امام محمد، امام احمد، امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جوربین اگر منعل ہوں یا اتنے موٹے کہ ان کو پہن کر چل سکیں تو ان پر چمڑے کے موزوں کی طرح مسح درست ہے، ورنہ نہیں، امام مالک کے نزدیک موٹے جوربین پر مسح جائز نہیں، صرف منعل یا مجلد پر درست ہے، امام ابو حنیفہؒ کا پہلا قول یہی تھا، پھر رجوع فرما کر صاحبین کا قول اختیار فرمایا یعنی موٹے جرابوں پر مسح جائز ہے، (کمافی شرح الوقایہ وغیرہ) منعل وہ جراب ہے، جس کے صرف نیچے تلوے کے حصہ میں چمڑا لگا ہو، اور مجلد وہ کہ نیچے اور اوپر دونوں جگہ چمڑا لگا ہو۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فتاویٰ میں لکھا کہ مسحِ جوربین جائز ہے، جبکہ ان کو پہن کر چل سکے، خواہ وہ مجلد ہوں یا نہ ہوں اور حدیثِ مسح جوربین اگر نہ بھی ثابت ہو تو قیاس سے اس کا جواز ہے کیونکہ جوربین و نعلین میں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک اون سے بنتے ہیں اور دوسرے چمڑے سے ظاہر ہے کہ

اس قسم کا فرق شرعی مسائل پر اثر انداز نہیں ہوسکتا، لہٰذا چمڑے کے ہوں، سوت کے ہوں یا ریشم کے ہوں، یا اون کے سب برابر ہیں۔ پھر ضرورت بھی سب میں برابر ہے پس حکمت وحاجتِ مسح سب میں برابر ہوتے ہوئے تفریق مناسب نہیں۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے پہلے تو قید تمکن مشی کی لگائی کہ انکو پہن کر چل سکے، اس لحاظ سے تو ان کی رائے دوسرے ائمہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہے، مگر پھر وہ مسئلہ میں وسعت پیدا کرتے چلے گئے ہیں، جس سے ان کی رائے میں مزید وسعت مفہوم ہوتی ہے اور حافظ ابنِ قیم کی رائے بھی غالباً ان ہی کے اتباع میں وسعت کی ہے۔ چنانچہ امام مسلم کے ارشاد مذکور ''**لا یترک ظاہر القرآن بمثل ابی قیس وھزیل**'' (ظاہرِ قرآن کو ابوقیس وہزیل جیسوں کیوجہ سے نہیں چھوڑ سکتے) پر انھوں نے نقد وجواب کا سلسلہ قائم کیا ہے، جس کو صاحب تحفہ نے بھی نقل کیا ہے، اور ابنِ قیم کو جواب الجواب بھی دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۱۰۳۔۱)

مولانا مودودی کی رائے

آپ نے بھی غالباً ہر دو مندرجہ بالا حضرات کے اتباع میں یہ رائے قائم کی ہے کہ ہر قسم کی جرابوں پر مسح جائز ہے اور حکمت وحاجت وغیرہ ہی سے استدلال بھی کیا ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ ان کا اس بارے میں ایک طویل مضمون نظر سے گزرا تھا، ممکن ہے اب کچھ رائے بدل بھی گئی ہو، یا بندوق کے شکار کی طرح صرف نظریہ کے درجہ میں یہ تحقیق ہو اور عمل میں وہ سب ائمہ وفقہاء کے ساتھ ہوں، بندوق کی گولی سے شکار کے زخمی ہوجانے پر موصوف نے بڑے شدومد سے فقہاء کے نظریہ کو بالکل باطل ٹھیرایا تھا، اور ثابت کیا تھا کہ اگر گولی چلاتے وقت تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ شکار حلال ہوجائے گا، جس طرح تسمیہ کے ساتھ نیزے یا تیر وغیرہ دھاردار چیز سے زخمی ہونے سے شکار حلال ہوجاتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے کچھ عرصہ بعد جب کسی نے سوال کرلیا کہ آپ بھی ایسے شکار کا حلال گوشت کھاتے ہیں یا نہیں؟ تو مولانا نے لکھا تھا کہ کھاتا میں بھی نہیں ہوں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ شاید مطلقاً مسحِ جوربین کا نظریۂ جواز بھی اسی قبیل سے ہوگا، ورنہ جمہور امت اور تمام ائمہ متبوعین کے خلاف وجہِ جواز نکالنا بہت ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ **والعلم عند اللہ تعالیٰ و ایاہ تسل التوفیق للصواب و السداد۔**

ہم نے یہاں تحفۃ الاحوذی کا حوالہ بھی اس لئے لکھا ہے تاکہ معلوم ہو کہ حافظ ابن تیمیہ وحافظ ابن قیم کے اطلاقی جوازِ مسح جوربین کو علماء اہلِ حدیث نے بھی خلافِ اصولِ شرع وغیر محقق نظریہ سمجھا ہے۔ واللہ اعلم۔

تکمیل بحث اور یورپ کا ذبیحہ

اوپر بندوق کے شکار کی حلت کا نظریہ رکھنے کے باوجود اس کے نہ کھانے کی احتیاط کا ذکر ہوا ہے، ہمارے نزدیک یہ احتیاط بھی ایک حد تک قابلِ قدر ہے کیونکہ زمانہ بڑی تیزی سے آگے بڑھ رہا ہے اور علماءِ زمانہ نے اپنے طرزِ تحقیق کو ''اَپ ٹو ڈیٹ'' بنانے کی ٹھان لی ہے، پہلے غیر علماء بھی یورپ وامریکہ جاتے تھے تو وہاں کے ہوٹلوں میں گوشت کھانے سے اجتناب کرتے تھے کیونکہ وہاں جانور مشینوں سے ذبح ہوتے ہیں، ذبح کے وقت تسمیہ کا اہتمام ختم ہوچکا ہے، خصوصاً نصاریٰ اس کو ترک کرچکے ہیں، یہود کچھ پابندی کرتے ہیں، ہوٹلوں میں سور کا گوشت بھی تیار کیا جاتا ہے، اور برتنوں کی پاکی یا چمچوں کے استعمال میں کوئی احتیاط نہیں ہوتی وغیرہ، لیکن حال ہی میں ایک حنفی المذہب عالمِ دین کینیڈا گئے، اور ایک سال (اگست ۶۲ء تا جولائی ۱۹۶۳ء) وہاں انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مک گل یونیورسٹی میں بحیثیت وزیٹنگ پروفیسر قیام کیا (علاوہ کرایہ آمدورفت ہوائی جہاز) چھ سو ڈالر ماہوار تنخواہ ملی، جس میں سے تقریباً پونے دو سو ڈالر قیام وطعام وغیرہ کا ماہوار صرفہ ہوا یہ تو مادی فتوحات تھیں، روحانی فیوض میں سے خاص قابلِ ذکر استفاضہ اس تحقیق کا ہوا کہ وہاں کے ہوٹلوں میں جو مشینی طریقہ پر ذبح

شدہ حلال جانوروں کا گوشت تیار کیا جاتا ہے، اس کا کھانا مطلقاً (یعنی بلا کسی قید و شرط کے) حلال ہے۔ کیونکہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا اگرچہ امام ابوحنیفہ امام مالک و امام احمدؒ کے نزدیک واجب یا شرط ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک صرف مستحب ہے، اور اس امر میں بھی شرحِ صدر ہو گیا کہ امام شافعیؒ کا ہی مسلک زیادہ قوی ہے، نیز لکھا کہ امام شافعیؒ کے قول کی تائید ذبیحۂ اعراب والی حدیثِ عائشہ سے بھی ہوتی ہے، اس سلسلہ میں چند گزارشات لکھی جاتی ہیں۔ واللہ المستعان۔

(۱) جس حدیثِ عائشہ کا حوالہ دیا ہے وہ امام شافعیؒ کی دلیل نہیں بلکہ حنفیہ و دیگر ائمہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں کوئی تصریح عدم ذکر اسم اللہ عمداً کی نہیں ہے، بلکہ صرف شک کا اظہار ہے کہ نہ معلوم وہ دیہاتی نومسلم خدا کا نام ذبح کے وقت لیتے ہوں گے یا نہیں اور ممکن ہے عادی نہ ہونے کے سبب سے بھول جاتے ہوں، چنانچہ ابنِ جوزی نے اس حدیث کو "تحقیق" میں حنفیہ کا ہی متدل بنایا ہے (ملاحظہ ہو نصب الرایہ ۱۸۳۔۴) پھر امام مالکؒ نے موطاء میں اس حدیث کو روایت کر کے یہ جملہ بھی اضافہ کیا کہ یہ بات شروع اسلام میں پیش آئی ہے، نیز امام مالکؒ نے اس کے بعد عبداللہ بن عیاش کا واقعہ بھی لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے غلام کو جانور ذبح کرنے کا حکم دیا اور اس کو حکم کیا کہ خدا کا نام لے کر ذبح کرے۔ مگر اس نے ایسی بلند آواز سے تسمیہ نہ کہا کہ عبداللہ سن لیتے اس لئے فرما دیا کہ میں اس کا گوشت کبھی نہ کھاؤں گا۔

(۲) امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک اتنی گنجائش ہے کہ اگر مسلمان تسمیہ بھول جائے تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، عمداً ترک کرے تو حرام ہے، لیکن امام مالک بھول کی صورت میں بھی حرام فرماتے ہیں۔

(۳) امام شافعیؒ سے پہلے سب ائمہ ترکِ تسمیہ عمداً کی وجہ سے حرمت کے قائل تھے، اور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ صرف بھول کی صورت میں جائز کہتے تھے، ملاحظہ ہو نصب الرایہ ۱۸۲۔۴۔ گویا اس مسئلہ پر امام شافعی سے پہلے اجماع و اتفاق تھا۔

(۴) امام شافعی کی دلیل قولہ علیہ السلام (عن ابن عباس) "**المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالیٰ، سمی او لم یسم**" جس میں رواۃ کی وجہ سے کافی کلام ہوا ہے، نصب الرایہ میں سب تفصیل ذکر ہوئی ہے، پھر اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو اس سے مراد نسیان ہی کی صورت ہے، کیونکہ ابن عباسؓ سے دوسرے طریقوں پر نسیان کی تصریح مروی ہے، پھر ہر روایت میں مسلم کی قید موجود ہے، اس لئے بظاہر امام شافعیؒ بھی اہلِ کتاب کے ترکِ تسمیہ عمداً کو جائز نہ فرماتے ہوں گے، لہٰذا اہلِ کتاب کے عمداً متروک التسمیہ مذبوحات کو امام شافعیؒ کے نزدیک حلال قرار دینا بے دلیل ہے۔

(۵) حنفیہ کے یہاں ذبح اختیاری کے لئے گلے کی چار رگوں میں سے اکثر کا کٹنا ضروری و شرط ہے، دونوں شہ رگ، حلقوم و مری، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حلقوم و مری کا کٹنا ضروری ہے، اس لئے مشینوں کے ذریعے جو گردن کے اوپر سے گلا کاٹتے ہیں وہ غیر شرعی طریقہ ہے، اسلئے فقہاء نے لکھا کہ اگر گدھی کی طرف سے کاٹے اور گلے کی رگیں بھی کاٹ دے تو ایسا ذبیحہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جانور کو بے ضرورت الم پہنچانا ہے، اور اگر رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی اس جانور کی موت واقع ہو گئی تو وہ حرام ہو گا کہ ذبح شرعی و اختیاری کا وجود نہیں ہوا۔

لہٰذا یورپ کی میشنی ذبیحہ کراہت سے تو اس وقت بھی خالی نہیں کہ اس پر تسمیہ کیا جائے اور بظاہر گلے کی رگوں کے کٹنے سے قبل ہی جانور مر جاتا ہو گا، اس لئے تسمیہ کے باوجود بھی حلال نہ ہو گا، فقہاء نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ ذبح اضطراری کا جواز صرف اس وقت ہے کہ ذبح کی اختیاری کا اجراء ناممکن یا دشوار ہو، اس امر کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔

(۶) ایک مشکل یہ بتلائی گئی ہے کہ کینیڈا میں قانوناً کوئی شخص پرائیویٹ طور پر مرغی تو کیا چڑیا و کبوتر بھی ذبح نہیں کر سکتا، اگر گوشت کھانا ہے تو بازار کے اندر جیسا ملتا ہے اس پر ہی قناعت کرنا ضروری ہے۔

بظاہر آزاد ممالک میں ایسی پابندی نہیں ہو گی، اور اگر ہے بھی تو اس کا علاج آسان ہے کہ ہوٹل والوں سے یا جو گوشت کا کاروبار کرتے

ہیں ان سے معاملہ کرلیا جائے اور خود ذبح کر کے ان سے صاف کرا کر پھر اس کو پاک برتنوں میں الگ صاف چمچوں سے تیار کرالیا جائے اگر ایسا نہیں ہوسکتا تو گوشت خوردن چہ ضرور'' کہ حرام کو حلال سمجھ کریا کہہ کر کھایا ضرور جائے۔ ژلۃ العالم ژلۃ العالَم۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یورپ وامریکہ میں ہر جگہ حلال گوشت کا اہتمام کیا ضرور جاسکتا ہے مگر اس میں کچھ زحمت اور صرف کی زیادتی لازمی ہو گی، اس لئے جو لوگ یورپ میں رہ کر بیش قرار مشاہرے حاصل کر کے اور کم سے کم خرچ میں گزارہ کر کے سالماً غانماً واپس ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے کوئی مناسب وموزوں شرعی حل پیش کرنا دشوار ہے، یہی ذہنیت اب ترقی کر رہی ہے اور افسوس صد افسوس کہ عوام سے گزر کر علماء دین بھی اس کو اپنا رہے ہیں۔ والی اللہ المشتکی

بَابُ التَّيَمُّنِ فِي الْوُضُوْءِ وَالْغُسْلِ (وضواور غسل میں داہنی جانب سے ابتدا کرنا)

(۱۶۶) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا اِسْمٰعِيْلُ قَالَ ثَنَا خَالِدٌ عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيْرِيْنَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهُنَّ فِيْ غُسْلِ ابْنَتِهٖ اِبْدَاْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهَا:

ترجمہ: حضرت ام عطیہ سے روایت ہے کہ رسول نے اپنی صاحبزادی کو غسل دینے کے وقت فرمایا کہ غسل داہنی طرف سے دو اور اعضاء وضوء سے غسل کی ابتداء کرو۔

تشریح: وضوء غسل وغیرہ طہارت و پاکیزگی کے کاموں میں ابتداءً داہنی جانب سے پسندیدہ ہے، محقق عینی نے لکھا کہ پچھلے ابواب سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ احکام وضوء بیان ہورہے ہیں، اور داہنی جانب سے شروع کرنا بھی اسی کے احکام میں سے ہے اور قریبی باب سابق غسل الرجلین سے تو اور بھی زیادہ مناسبت ہے کہ دونوں پاؤں دھونے میں دائیں بائیں کی رعایت ہوسکتی ہے۔ (بخلاف دوسرے ابوابِ سابقہ کے جن میں چہرہ کا دھونا، کلی کرنا وغیرہ بیان ہوا ہے کہ وہاں یہ رعایت نہ ہوسکتی تھی، اور دونوں ہاتھ دھونے کا امام بخاریؒ نے کچھ ذکر نہیں کیا، ورنہ وہیں اس کے ساتھ یہ رعایتِ مذکورہ کا باب لایا جاتا)

تیمن کے معانی اور وجہِ پسندیدگی

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ تیمن مشترک لفظ ہے، جس کے چند معانی ہیں، داہنی طرف سے شروع کرنا، کسی چیز کو داہنے ہاتھ میں لینا، یاد اہنے ہاتھ سے دینا برکت حاصل کرنا، داہنی جانب کا ارادہ کرنا، یہاں امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں حدیثِ اُم عطیہ کا ذکر کر کے بتلایا کہ (باب طہارت میں) معنی اول مراد ہیں، پھر حضور کی وجہ پسندیدگی یہ ہے کہ آپ نیک فال لینا پسند کرتے تھے۔ کیونکہ اصحاب الیمین، اہلِ جنت ہوں گے، امام بخاری نے کتاب الصلوٰۃ باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ ۶۱ میں ''ما استطاع'' کا لفظ بھی روایت کیا ہے (فتح الباری ۱۸۹۔۱) یعنی حضور اکرم سے جب تک بھی ہوسکتا تھا (کہ کوئی خاص امر مانع نہ ہو) تو اپنے سب کاموں میں خواہ وہ طہارت سے متعلق ہوں، یا (ترجل) سر میں کنگھا کرنے تیل لگانے وغیرہ سے ہوں، یا (تنعل) جوتہ پہننے سے، داہنی جانب سے ہی شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے۔

امام بخاری باب التیمن فی الاکل وغیرہ میں حدیث کان النبی یحب التیمن ما استطاع فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ لائے (۸۱۰) کتاب اللباس، باب ینزع النعل الیسری میں حدیث لائے، جوتہ پہننے کے وقت داہنے پاؤں سے شروع کرے اور اتارتے وقت بائیں پاؤں سے، تاکہ دایاں دایاں جوتہ پہننے میں اول اور اتارنے میں آخر (۸۷۰) باب الترجل میں کان یعجبہ التیمن وما استطاع فی ترجلہ ووضوءٖ (۸۷۸) ان کے علاوہ امام بخاری اس مضمون کی حدیث کو صرف کتاب الجنائز ہی میں ۹ جگہ لائے ہیں اور یہاں بھی ترجمۃ الباب میں غسل میت ہی کی طرف اشارہ کیا، اور شاید اسی سے حضرتِ اقدس مولانا گنگوہیؒ نے یہ توجیہ فرمائی کہ جب ابتداء بالیمین میت کے بارے میں پسند

یدہ ہوئی ہے تو زندہ لوگ اس پسندیدہ امر کے زیادہ مستحق ہیں۔ وللہ درہ۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

فرمایا:۔ شارحِ وقایہ نے لکھا کہ تیامن آپ کی عادتِ مبارکہ بن گیا تھا، پھر چونکہ اس پر مداومت فرمائی ہے اس لئے استحباب ثابت ہوا پھر فرمایا:۔ تیامن کی پوری رعایت صرف مسلمان قوم میں ہے، دنیا کی اور کسی قوم میں نہیں ہے، حتی کہ اکثر قومیں تو لکھتی پڑھتی بھی بائیں جانب سے ہیں، غرض داہنی جانب سے ہر مہتم بالشان اور اچھے کام کو شروع کرنا مسلمانوں کا قومی و مذہبی شعار جیسا بن گیا ہے۔ مشکوۃ شریف میں حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پسند کرنے کا موقعہ دیا تو انھوں نے یمین کو اختیار کیا، اور حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھ بھی یمین ہیں، یہ حضرت آدم علیہ السلام کا بہترین اختیار و انتخاب تھا، اس لئے ان کی ذریت طیبہ میں بھی جاری ہو گیا، جس طرح حضرت آدم نے سلام کیا اور فرشتوں نے ان کو جوابِ سلام پیش کیا تو وہ بھی ان کی ذریت طیبہ میں جاری ہو گیا، اسی طرح میرے علم میں بہت سی چیزیں آئیں جن کو مقربین بارگاہِ خداوندی نے پسند کیا، پھر حق تعالیٰ کے حسنِ قبول کے سبب وہ شرائعِ انبیاء کی سنتیں بن گئیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ عشرۃ من الفطرۃ اور دوسری بہت سی سننِ انبیاء علیہم السلام اسی قبیل سے ہیں۔ پھر علی الخصوص سرورِ انبیاء، خاتم الرسل فخرِ موجودات کی شبانہ روز کے تعامل کی محبوب سنتیں تو نہایت عظیم المرتبت اور لائقِ اتباع ہیں، مگر افسوس ہے کہ یہ سب محبوبات ایک جگہ درج ہو کر عام طور سے ہر ایک کے سامنے نہیں آتیں، ایک ہی عنوان و باب کے تحت اگر سب کو یکجا مع تشریحات کے مرتب کر دیا جائے تو زیادہ نفع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح احادیثِ "رقاق" کو بھی الگ مجموعہ کی حیثیت سے مع ترجمہ و تشریح شائع کرنا زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ واللہ الموفق

محقق عینی کی تشریح

آپ نے شیخ محی الدین سے نقل کیا:۔ یہ شریعت کا مکمل ضابطہ ہے کہ جتنے امور بابِ تکریم و تشریف سے ہیں، ان میں تیامن مستحب ہے، مثلاً کھانا پینا، مصافحہ کرنا، حجرِ اسود کا استلام کرنا، کپڑا پہننا، موزہ، جوتہ پہننا، مسجد میں داخل ہونا، مسواک کرنا، سرمہ کرنا، ناخن کاٹنا، لبیں تراشنا، بالوں میں کنگھا کرنا، بغل کے بال لوانا، سر منڈوانا، نماز کا سلام پھیرنا، اعضاء وضو و غسل کو دھونا، بیت الخلاء سے نکلنا وغیرہ اسی طرح کے کام[1] اور جو امور ان کی ضد اور خلاف ہیں، ان میں تیاسر (بائیں جانب سے شروع کرنا مستحب ہے، مثلاً:۔ مسجد سے نکلنا بیت الخلاء میں داخل ہونا، استنجاء کرنا، ناک صاف کرنا، کپڑا موزہ، جوتہ اتارنا وغیرہ۔

حدیث میں شان کا جو لفظ آیا ہے کہ حضور اپنی ہر شان میں تیامن پسند کرتے تھے تو شان سے مراد اور اس کی حقیقت فعل مقصود ہوتی ہے، اس لئے تمام مہم و مقصود اعمال اس میں داخل ہو گئے اور جن امور میں تیاسر مطلوب ہے وہ سب یا تو افعال کے ترک ہیں یا غیر مقصود اعمال ہیں۔ (عمدۃ القاری ۴/۷۷-۱)

بعض احادیث میں یہ بھی وارد ہے کہ حضور اخذ و اعطاء میں تیامن کو پسند فرماتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں سے چیزیں لینے

---

[1] بظاہر ان میں سے بعض کاموں میں میل کچیل اور برائی کا ازالہ ہے اس لئے ان میں تیاسر مستحب ہونا چاہیے، مگر چونکہ ان سے مقصود تزئین و تجمیل ہے، اس لئے تیامن ہی مستحب ہوا۔ (عمدۃ القاری ۴/۷۷-۱۰)

اسی حدیث سے مسجد کے دائیں حصہ میں نماز پڑھنے اور نمازِ جماعت میں امام سے دائیں طرف کھڑے ہونے کا بھی استحباب نکلتا ہے (فتح الباری ۱۹۰-۱)

امام نووی نے لکھا کہ وضوء میں بعض اعضاء ایسے بھی ہیں جن میں تیامن مستحب نہیں، مثلاً کان، کف اور رخسار، کہ ان کو دفعتاً (ایک ساتھ دھویا جاتا ہے (یعنی اسی طرح مستحب بھی ہے) حضرت ابن عمر تیامنِ مسجد کو مستحب فرماتے تھے، اور حضرت انس حضرت سعید بن المسیب، حسن و ابنِ سیرین مسجد کے دائیں حصہ میں نماز پڑھا کرتے تھے۔

دینے میں بھی تیامن مستحب ہے، کہ اس میں دوسروں کا اکرام اوران چیزوں کی تشریف ہے، اور جہاں اس کے خلاف مطلوب ہوگا وہاں تیاسر مستحب ہوگا، کیونکہ شریعتِ حقہ اسلامیہ ''اعطاء کل ذی حق حقہ'' کا اصول پسند کرتی ہے۔

شریعتِ اسلامی کے آداب یا اسلامی ایٹیکیٹ کے محاسن وفضائل بے شمار ہیں، اگر ان پر گہری نظر کی جائے تو ان کا ہر کرشمہ دامنِ دل کو کھینچے گا۔ یزید ک وجھہ حسنا اذا مازدتہ نظراً

(اس کے پر جمال چہرہ پر جتنی زیادہ نظر جماؤ گے، اس کے حسن و جمال کے اور زیادہ ہی قائل ہوتے جاؤ گے۔)

اخذ واعطاء میں تیامن

اس بارے میں بہت کم اعتناء دیکھا گیا ہے حالانکہ اس کے لئے بھی تاکید وترغیب کم نہیں ہے۔ مسلم شریف وغیرہ میں ہے کہ رسولِ اکرم نے فرمایا:- کوئی شخص بائیں ہاتھ سے کھائے نہ پیئے اور نہ بائیں ہاتھ سے کوئی چیز لے نہ دے کیونکہ یہ شیطان کی عادت ہے کہ وہ بائیں ہاتھ سے کھاتا پیتا، اور لیتا دیتا ہے (الترغیب والترتیب للمنذری ۶۸-۲)

آج کل یورپ وامریکہ کے رائج کردہ ''ایٹیکیٹ'' یعنی رہن سہن، کھانے پینے وغیرہ کے آداب کی اشاعت نہایت اہتمام کے ساتھ اخبارات ورسائل میں کی جاتی ہے لیکن انبیاء علیہم السلام کے آدابِ معاشرت کا چرچا کہاں ہے؟ آنحضرت کی محبوب سنتوں اور بتلائے ہوئے آداب کی رعایت خود قرآن وسنت کا درس و وعظ دینے والوں میں بھی کتنی رہ گئی ہے؟ مسلمانوں کے عام معاشروں میں نہیں ہے، خاص مدارس اسلامیہ میں بھی کتنے ہی طلباء بائیں ہاتھ سے پانی چائے وغیرہ پیتے ہوئے دیکھے جاسکتے ہیں۔ جس کو فقہاء نے مکروہ تحریمی تک لکھا ہے۔

تیامن بطور فالِ نیک ہے

حسبِ تحقیق حافظ ابنِ حجرؒ حضور نے ہر کام میں تیامن کو بطورِ تفاول اختیار فرمایا تھا کہ امتِ محمدیہ کا شمار اصحاب الیمین واہلِ جنت میں ہو جائے، اور امام بخاری نے ۹-۱۰ جگہ ایسی احادیث کے ٹکڑے جمع فرمادیئے، جن سے موتیٰ کے ساتھ بھی اس رعایت کی اہمیت نمایاں ہو جائے، شاید شارع علیہ السلام کا مقصد یہ ہو کہ اگر زندگی میں اس محبوب سنت کی رعایت میں کوتاہی بھی ہو تو اس کی تلافی اس طرح ہو جائے کہ مرنے والے کو رخصت کرنے والے اس سنت کا ہر امر میں خیال کریں اور اس کے لئے ظاہری تفاول اہلِ جنت ہونے کا پورا پورا مہیا کردیں، گویا جس طرح دنیا کے ابرار واخیار میت کے نیک اعمال کا ذکر خیر کرکے زبانِ حال سے اس کے جنتی ہونے کے شاہد بنتے ہیں۔ اسی طرح سنتِ تیامن کا لحاظ کرکے زبانِ حال اور اپنے عمل سے اس کے اہلِ یمین و مستحقِ جنت ہونے کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ والعلم عنداللہ تعالیٰ۔

امام نووی کی غلطی

حدیثِ غسل میت میں تاکید پہلے اعضاءِ وضوء دھونے اور باقی بدن کو بھی داہنی جانب سے دھونے کی ہے، اسی لئے سب سے پہلے حنفیہ کے یہاں بھی میت کو وضوء کرایا جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہے کہ عالمِ آخرت میں یہی اعضاء وضوء روشن، نمایاں اور چمکتے دمکتے نظر آئیں گے، اور امتِ محمدیہ ان کی وجہ سے دوسری امتوں سے ممتاز بھی ہوگی کہ حضور نے ارشاد فرمایا:- میں قیامت کے دن تمام امتوں میں سے اپنی امت کو اسی طرح پہچانوں گا، جس طرح تم اپنے سفید ٹکارے والے گھوڑے کو دوسرے یک رنگ گھوڑوں میں سے بہ آسانی پہچان لیتے ہو، معلوم نہیں امام نووی کو کس طرح مغالطہ ہوا کہ انھوں نے لکھدیا! امام ابوحنیفہ وضوء قبل غسلِ میت کو مستحب نہیں فرماتے، چنانچہ محقق عینیؒ کو اس کی

تردید کرنی پڑی اور لکھا کہ کتبِ فقہ حنفی قدوری، ہدایہ وغیرہ میں یہ چیز بہ صراحت موجود ہے۔ (عمدۃ القاری ۷۷۰۔۱)

وجہ فضیلت تیامن محقق عینی کی نظر میں

حافظ ابن حجرؒ کی رائے وجہ فضیلتِ تیامن میں گذر چکی ہے اب ان کے استاذِ محترم محقق عینی کی بالغ نظری بھی ملاحظہ کیجئے! فرمایا:۔ تیامن کی فضیلت حضور اکرم کے اس ارشاد سے نکلتی ہے کہ آپ نے حق تعالیٰ کے بارے میں ''و کلتا یدیہ یمین'' فرمایا، دوسرے یہ کہ خود حق تعالیٰ نے اہلِ جنت کے حق میں فاما من اوتی کتابہ بیمینہ فرمایا، محقق ناظرین اندازہ کریں گے کہ بات کتنی اونچی سے اونچی ہوگئی!!! اور حافظ عینی کا پایۂ تحقیق کتنا بلند ہے، نہایت افسوس ہے کہ علامہ عینی کی قدر خود حنفیہ نے بھی کماحقہ نہیں کی، بستان المحدثین میں ان کی عمدۃ القاری وغیرہ کا ذکر بھی نہیں، اور اس دور کے بعض محدثین تو زورِ بیان میں خفی جنین والی بات بھی کہہ گزرے۔ واللہ المستعان علیٰ ما تصفون

ہمیں حضرت اقدس شاہ صاحبؒ اور دوسرے اکابر محققین کے علوم سے جو کچھ حاصل ہوا وہ درحقیقت اتنا بھی نہیں جتنا ایک چڑیا اپنی چونچ میں سمندر کے پانی سے اٹھالیتی ہے، مگر پھر بھی خدا کے فضل و اعانت کے بھروسہ پر امید ہے کہ انوارالباری کے ذریعہ متقدمین و متاخرین کے صحیح مراتب و تحقیقات کو نمایاں کرنے میں کوتاہی نہ ہوگی اور اس ضمن میں کسی کی خوشنودی یا ناگواری کا لحاظ نہ ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم. والحمدللہ اولا و آخراً

(۱۶۷) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبِیْ عَنْ مَسْرُوْقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ فِیْ تَنَعُّلِهٖ وَتَرَجُّلِهٖ وَطُهُوْرِهٖ فِیْ شَاْنِهٖ كُلِّهٖ:.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جوتہ پہننے، کنگھی کرنے، وضوء کرنے، اپنے ہر اہم کام میں داہنی طرف سے ابتداء کو پسند فرماتے تھے۔

تشریح: تفصیل و وضاحت پہلی حدیث میں گزر چکی ہے، حضرت شاہ ولی اللہؒ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا:۔

''باب کی پہلی حدیث میں غسلِ میت میں تیمن کا ثبوت ہوا تھا، اور چونکہ میت کا غسل اس لئے ہے کہ زندوں کی طرح اس کے لئے بھی نظافت و طہارت چاہیے، اور تاکہ اس کا آخر بھی اول کی طرح ہو جائے، لہٰذا زندوں کے غسل میں بطریق اولیٰ تیمن ثابت ہوگیا'' اس کے بعد دوسری حدیث میں تیمن کا مطلقاً ہر حالت میں محبوب و مستحب ہونا ثابت ہوا۔ واللہ اعلم۔

فائدہ: امام نووی نے لکھا کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہوگیا ہے کہ وضوء میں یمنی کی تقدیم سنت ہے، جو اس کے خلاف کرے گا اس سے فضیلت فوت ہوگی، لیکن وضو مکمل رہے گا، لیکن علماء سے مراد اہلِ سنت ہیں۔ کیونکہ مذہب شیعہ میں اس کا وجوب ہے، بلکہ مرتضیٰ شیعی نے امام شافعیؒ کی طرف بھی وجوب کی نسبت کردی ہے جو غلط ہے، شاید ان کو ترتیب کے وجوب سے مغالطہ ہوا ہو، اسی طرح رافعی کے کلام سے وہم ہوا ہے کہ امام احمد وجوب کے قائل ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے، صاحب المغنی نے لکھا کہ ''عدمِ وجوب میں ہمیں کسی کا خلاف معلوم نہیں۔'' ۔

(عمدۃ القاری ۷۷۴۔۱)

بَابُ الْتِمَاسِ الْوَضُوْءِ اِذَا حَانَتِ الصَّلٰوةُ قَالَتْ عَآئِشَةُ حَضَرَتِ الصُّبْحُ فَالْتُمِسَ الْمَآءُ فَلَمْ يُوْ جَدْ فَنَزَلَ التَّيَمُّمُ

(نماز کا وقت ہوجانے پر پانی کی تلاش، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ (ایک سفر میں) صبح ہوگئی، پانی تلاش کیا، جب نہیں ملا، تو آیت تیمم نازل ہوئی)

(۱۶۸) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ اِسْحٰقَ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ طَلْحَةَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ اَنَّهٗ قَالَ رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَانَ صَلٰوةُ الْعَصْرِ فَالْتَمَسَ النَّاسُ الْوَضُوْءَ فَلَمْ يَجِدُوْ فَاُتِيَ رَسُوْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَضُوْءٍ فَوَضَعَ رَسُوْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ ذَالِكَ الْاِنَآءِ يَدَهٗ وَ اَمَرَ النَّاسَ اَنْ يَتَوَضَّؤْا مِنْهُ قَالَ فَرَاَيْتُ الْمَآءَ يَنْبُعُ مِنْ تَحْتِ اَصَابِعِهٖ حَتّٰى تَوَضَّؤْا مِنْ عِنْدِ اٰخِرِهِمْ:۔

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ نماز کا وقت آ گیا، لوگوں نے پانی تلاش کیا، جب نہیں ملا تو آپ کے پاس (ایک برتن میں) وضوء کے لئے پانی لایا گیا، آپ نے اس میں اپنا ہاتھ ڈال دیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ اسی (برتن) سے وضوء کریں۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا آپ کی انگلیوں کے نیچے سے پانی پھوٹ رہا تھا، یہاں تک کہ (قافلے کے) آخری آدمی نے بھی وضوء کرلیا یعنی سب لوگوں کے لئے یہ پانی کافی ہوگیا۔

تشریح: حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کا وقت ہوجانے پر وضوء کے لئے پانی کی فکر وتلاش ضروری ہے اور نہ ملے تو تیمم سے وقت کے اندر نماز کو ادا کرلینا فرض ہے، ابن بطال نے کہا کہ امت کا اجماع اس امر پر ہو چکا ہے کہ وقت سے پہلے وضوء کرلے تو اچھا ہے تیمم میں اختلاف ہے کہ وہ حجازیین کے نزدیک وقت سے پہلے جائز بھی نہیں، اور عراقیین اس کو جائز کہتے ہیں۔

اس حدیث کا تعلق معجزاتِ نبوت سے بھی ہے، اس لئے اس کے مناسب تفصیلات کتاب علامات النبوۃ میں آئیں گی، انشاء اللہ ان لوگوں کی تعداد میں جو اس وقت آنحضرت کے ساتھ تھے۔ محقق عینیؒ نے متعدد اقوال لکھے ہیں ۷۰۔۸۰۔۱۱۵۔۳۰۰۔۸۰۰=

قاضی عیاض نے لکھا کہ اس واقعہ کی روایت بہ کثرت ثقات نے جم غفیر سے کی ہے اور صحابہ تک روایت اسی طرح متصل ہوگئی ہے، لہٰذا یہ واقعہ نبی کریم کے قطع معجزات میں سے ہے۔

وجہ مناسبتِ ابواب

حافظ ابن حجرؒ نے حسب عادت اس کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا۔ صاحب القول الفسیح فیما یتعلق نبضد ابواب الصحیح'' نے بھی یہاں کچھ نہیں لکھا، حالانکہ کتاب مذکور کا یہی موضوع ہے، باب التیمن سے باب التماس الوضوء کو آخر کیا مناسبت ہے، اس مشکل کو حل کرنا تھا، محقق عینیؒ نے صاف لکھدیا کہ ان دونوں باب میں کوئی قریبی مناسبت ڈھونڈنا بے سود ہے، ہاں! جرثقیل'' سے ایک کو دوسرے سے قریب لا سکتے ہیں، مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ باب سابق میں تیمن کا وضوء وغسل کے لئے مطلوب ہونا مذکور تھا اور اس باب میں پانی کا وضوء کے لئے مطلوب ہونا بتلایا ہے، یعنی کہ ایک شئی کے متعلقات ومطلوبات کو ساتھ ذکر کرنا ہی وجہ مناسبت بن سکتی ہے۔ محقق عینیؒ کی وقت نظر نے جو مناسبت پیدا کی ہے، اس سے زیادہ بہتر وجہ نہ بظاہر موجود ہے نہ کسی نے ذکر کی ہے، اور حاشیۂ لامع الداری میں جو محقق عینی کی توجیہ مذکور کے بعد یہ لکھا: ''سب سے اچھی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ امام بخاری جب اعضاءِ وضوء کے مغسولات کے بیان سے فارغ ہوئے اور صرف مسح کا ذکر

باقی رہ گیا تو اس کے بعد پانی کے احکام کا بیان مناسب ہے کہ دھونے کے لئے پانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ (لامع ۷۷۔۱) تو یہ توجیہ محقق عینیؒ سے بہتر نہیں ہوئی، کیونکہ وہ تو باب التیمن اور باب التماس الوضوء کے درمیان وجہ مناسبت بتلا رہی ہیں اور محشی لامع بابِ سابق غسل الرجلین اور باب التماس کی وجہ مناسبت پیش کر رہے ہیں، اسی طرح یہاں صاحب القول الفصیح نے لکھا: ''جب امام بخاری غسلِ وجہ ورجلین کے ذکر سے فارغ ہو گئے جو وضو کے دو جانب ہیں تو گویا پورے وضو کا ذکر کر چکے اور اب وضو کے لئے پانی کی ضرورت کا ذکر ہونا چاہیے، ان دونوں حضرات نے اصل اشکال کا خیال ہی نہیں کیا، جو محقق عینیؒ کے پیشِ نظر ہے، پھر یوں بھی وجہِ مناسبت قریب کے دو بابوں میں بیان ہوا کرتی ہے نہ کہ درمیان میں ایک باب چھوڑ کر، بظاہر اصل اشکال سے صرفِ نظر اور جواب سے خالی ہاتھ ہو کر آگے بڑھنے سے تو یہی بہتر تھا کہ حفی حنین ہی کو غنیمت سمجھ لیا جاتا، اور محقق عینیؒ کے حلِ اشکال کو قدر منزلت کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا۔ واللہ الموفق۔

ترجمہ اور حدیث الباب میں مناسبت

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم میں لکھا: حدیث الباب کو ترجمہ سے قوی تعلق نہیں ہے، بلکہ اسکا زیادہ تعلق بابِ معجزات سے ہے، اور اگر امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا ہے کہ پانی کا وضو کے لئے طلب کرنا بھی وضوء کی طرف ایک دوسرا واجب ہے تو یہ غرض بھی حدیث الباب سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہاں حضور علیہ السلام کے صرف فعل کی حکایت ہے، پانی طلب کرنے کا امر اور قولی ارشاد نہیں ہے۔

پھر شاہ صاحب موصوف نے لکھا: میرے نزدیک امام بخاریؒ کا مقصد صرف یہ بتلانا ہے کہ صحابۂ کرام کی عادت تھی کہ وہ پانی ملنے کی جگہوں میں اس کی تلاش کیا کرتے تھے اور جوازِ تیمّم کے لئے صرف پانی کی غیر موجودگی پر اکتفا نہ کرتے تھے، اگر ایسا ہوتا تو صحابہ کرام حضور علیہ السلام کی خدمت میں پانی نہ ملنے سے پریشانی وگھبراہٹ کا اظہار کرتے، اور نہ آپ سے معجزانہ طریقہ پر اتنے زیادہ پانی کا وجود ظہور میں آتا، گویا معجزہ کا اظہار ایک قسم کی تحصیلِ ماء کی تلاش وتفتیش ہی تھی۔ (مگر اس کے بطورِ فرض وواجب ظہور میں آنے کا کوئی ثبوت یہاں نہیں ہے۔)

القول الفصیح میں یہاں مطابقت حدیث وترجمۃ الباب وعدمِ مطابقت سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، حالانکہ یہاں اس کی بحث بہت اہم تھی جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے بھی تحریر فرماتے۔

بَابُ الْمَاءِ الَّذِیْ یُغْسَلُ بِهٖ شَعْرُ الْاِنْسَانِ وَکَانَ عَطَاءٌ لَّا یَرٰی بِهٖ بَاْسًا اَنْ یُّتَخَذَ مِنْهَا الْخُیُوْطُ وَالْحِبَالُ وَسُؤْرِ الْکِلَابِ وَمَمَرِّھَا فِی الْمَسْجِدِ وَقَالَ الزُّھْرِیُّ اِذَا وَلَغَ فِیْٓ اِنَاءٍ لَّیْسَ لَهٗ وَضُوْءٌ غَیْرُہٗ یَتَوَضَّاُ بِهٖ وَقَالَ سُفْیَانُ ھٰذَا الْفِقْهُ بِعَیْنِهٖ لِقَوْلِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا وَھٰذَا مَاءٌ وَّ فِی النَّفْسِ مِنْهُ شَیْءٌ یَتَوَضَّأُ بِهٖ وَیَتَیَمَّمُ

(وہ پانی جس سے آدمی کے بال دھوئے جائیں پاک ہے، عطاء ابنِ ابی رباح کے نزدیک آدمیوں کے بالوں سے رسیاں اور ڈوریاں بنانے میں کچھ حرج نہیں اور کتوں کے جھوٹے اور ان کے مسجد سے گذرنے کا بیان، زہری کہتے ہیں کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے اور اس کے علاوہ وضوء کے لئے پانی نہ ہو تو اس پانی سے وضو کیا جا سکتا ہے۔ ابوسفیان کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے سمجھ میں آتا ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تیمّم کر لو۔ اور کتے کا جھوٹا پانی (تو) ہے ہی (مگر) طبیعت ذرا اس سے کتراتی ہے (بہرحال) اس سے وضوء کر لے۔ اور احتیاطاً تیمّم بھی کر لے۔

(۱۶۹) حَدَّثَنَا مَالِکُ بْنُ اِسْمٰعِیْلَ قَالَ ثَنَا اِسْرَائِیْلُ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ سِیْرِیْنَ قَالَ قُلْتُ لِعُبَیْدَةَ عِنْدَ نَامِنْ شَعْرِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَصَبْنَاهُ مِنْ قِبَلِ اَنَسٍ اَوْ مِنْ قِبَلِ اَهْلِ اَنَسٍ فَقَالَ لَاَنْ تَکُوْنَ عِنْدِیْ شَعْرَةٌ مِّنْهُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنَ الدُّنْیَا وَمَا فِیْهَا.

ترجمہ: ابن سیرینؒ سے نقل ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبیدہؓ سے کہا کہ ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ کے کچھ بال (مبارک) ہیں جو ہمیں حضرت انسؓ سے پہنچے ہیں۔ یا انسؓ کے گھر والوں کی طرف سے یہ سنکر عبیدہؓ نے کہا کہ اگر میرے پاس ان بالوں میں سے ایک بال بھی ہوتو وہ میرے لئے ساری دنیا اور اس ہر کی چیز سے زیادہ عزیز ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ اس باب میں نجاستوں کے مسائل بیان کر رہے ہیں، پانی کے مسائل نہیں جو حافظ ابنِ حجرؒ نے سمجھا اور اختیار کیا ہے، پس اس ترجمۃ الباب کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو وقتاً فوقتاً پانی میں گرتی رہتی ہیں۔ اور یہ بتلانا ہے کہ یہ چیزیں پانی میں گر کر اس کو نجس کرتی ہیں یا نہیں، البتہ پانی کا ذکر محلِ وقوع کی حیثیت سے تبعاً آ گیا ہے۔ اور پانی کے مسائل کا مستقلاً واصالۃً ذکر صحیح بخاری کے ۳۷ میں آئے گا۔ جہاں وہ "باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء" وغیرہ ابواب لائیں گے، وہاں ان چیزوں کا ذکر پانی میں گرنے کی حیثیت سے تبعاً آئے گا، یہ ایسے ہی ہے جیسے فقہاء بعض نجاستوں کا ذکر پانی کے باب میں کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے یہاں ذکرِ نجاسات کا مستقل باب بھی ہوتا ہے۔

غرض ایک باب کی چیز دوسرے باب میں تبعاً ذکر ہوتی رہتی ہے، پھر نجاستوں کے باب میں پانی کا ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ اس میں وہ عام طور سے گرتی رہتی ہیں، ورنہ وہ پانی کی طرح کھانے کی چیزوں یا دودھ تیل وغیرہ میں بھی گرتی رہتی ہیں، لہٰذا یہاں امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں بالوں کا مسئلہ ذکر کیا ہے خواہ وہ پانی میں گریں یا کھانے میں۔

امام بخاری کا مسئلہ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وکان عطاء الخ سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے جیسا کہ علامہ ابن بطال نے بھی کہا ہے اور اثرِ عطاء سے تائید اس لئے ہوئی کہ جب ان کے نزدیک بالوں سے رسیاں اور رسے بنانے کی گنجائش نکلی تو ان کی طہارت کا حکم بھی یقینی طور پر ثابت ہو گیا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر پانی میں بال گر جائیں تو ان سے پانی نجس نہ ہوگا، مگر چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اجزاءِ انسانی سے نفع حاصل کرنا انسانی کرامت و شرف کے خلاف ہے اور اس کی اہانت کا مراوف ہے، اس لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔ محقق عینی نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ علامہ ابنِ بطال نے کہا "امام بخاری نے ترجمۃ الباب سے امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید کا ارادہ کیا ہے جو کہتے ہیں کہ انسان کے بال جسم سے جدا ہو کر نجس ہو جاتے ہیں، اور وہ پانی میں گر جائیں تو اس کو بھی نجس کر دیتے ہیں، کیونکہ وہ نجس ہوتی تو ان سے رسیاں بنانے کی اجازت نہ ہوتی۔ امام صاحب کے نزدیک انسان کے بالوں کی طرح مردہ جانور کے سخت و ٹھوس اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا، سب پاک ہیں۔ جیسے سینگ، ہڈی، دانت، کھر، ٹاپ، بال، اون، پٹھے، پر وغیرہ، (بدائع) جس طرح آدمی کے دانت، ہڈی وغیرہ اصح قول میں (محیط تحفہ، قاضی خاں) نیز مردہ جانور کی اون، بال و پر کے بارے میں امام مالک و احمد، اسحٰق، مزنی، شافعی بھی ہمارے ساتھ ہیں اور یہی مذہب حضرت عمر بن عبدالعزیز، حسن، حماد و داؤد کا ہڈی کے بارے میں بھی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول مزنی، بویطی، ربیع و حرملہ نے نقل کیا کہ مذکورہ بالا سب چیزوں میں زندگی ہے اس لئے موت سے وہ نجس ہو جاتی ہیں دوسری روایت امام شافعیؒ سے یہ بھی ہے کہ انھوں نے انسان کے بالوں کو نجس کہنے سے رجوع کر لیا ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ بال چڑے

کے تابع ہیں وہ پاک تو یہ بھی پاک اور اس کے کی نجاست سے یہ بھی نجس ہو جاتے ہیں، ماوردی نے کہا کہ بہر صورت آنحضرت کے بالِ مبارک کے بارے میں مذہب صحیح قطعی طہارت ہی کا ہے۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ ماوردی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ معاذ اللہ کوئی قول اس کے خلاف بھی ہے اسی طرح اور بھی شافعیہ نے کہا کہ آنحضرت علیہ السلام کے بالِ مبارک کے بارے میں دورائے ہیں، حالانکہ دوسری بات بالِ مبارک کے متعلق ہو ہی نہیں سکتی، پھر مزید حیرت اس بات سے یوں بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کے تو فضلات کو بھی پاک کہا گیا ہے، پھر بالِ مبارک کی طہارت میں دورائے کس طرح ہو سکتی ہیں؟ ماوردی نے بھی کہا کہ حضور نے اپنے بالِ مبارک تبرک کے لئے (صحابہ میں) تقسیم فرمائے تھے اور تبرک طہارت پر موقوف نہیں ہے، یہ بات پہلی سے بھی زیادہ گری ہوئی ہے اور بہت سے شافعیہ نے ایسی بات کہی ہے پھر انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جو بالِ مبارک لئے گئے تھے، وہ تھوڑی مقدار میں تھے، اس لئے وہ معافی کی حد میں ہیں۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ سب سے بدتر ہے، اصل یہ ہے کہ اس طرح شافعیہ کو اپنے مسلک (انسانی بالوں کی نجاست) کو صحیح ثابت کرنا مقصود ہے، اور چونکہ اس مسلک پر آنحضرت علیہ السلام کے بال مبارک کے متعلق اعتراض پڑتا ہے، اس لئے ان کو اس قسم کی فاسد تاویلات کرنی پڑیں۔

اس کے بعد محقق عینیؒ نے یہ بھی لکھا کہ بعض شارحین بخاریؒ نے آنحضرت کے بول ودم کے متعلق بھی دورائے لکھی ہیں، اور زیادہ لائق ومناسب طہارت کو قرار دیا، قاضی حسین نے براز میں دورائے ذکر کیں اور بعض شارحین نے تو امام غزالیؒ کے اس کے متعلق دو قول نقل کرنے پر بھی اعتراض کیا ہے اور نجاست کو بالاتفاق سمجھا ہے۔

میں کہتا ہوں، امام غزالیؒ سے بہت سی لغزشیں ہوئی ہیں، حتیٰ کہ نبی کریم سے تعلق رکھنے والی چیزوں کے بارے میں بھی، اور بہ کثرت احادیث سے ثابت ہے کہ صحابۂ کرام میں سے بہت سے حضرات نے آپ کے بدنِ مبارک سے نکلے ہوئے خون کو پیا ہے، جن میں ابوطیبہ حجام اور ایک قریشی غلام بھی ہے، جس نے آپ کے پچھنے لگائے تھے، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی یہ سعادت حاصل کی ہے۔

بزار، طبرانی، حاکم، بیہقی اور ابونعیم نے (حلیہ میں) اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی ایسی روایت منقول ہے۔ حضرت ام ایمن سے بول کا پینا ثابت ہے، حاکم، دارقطنی، طبرانی، ابونعیم کی اس بارے میں روایت موجود ہے طبرانی کی روایتِ اوسط سے سلمیٰ زوجۂ ابی رافع کا حضور علیہ السلام کے غسلِ مبارک کا مستعمل پانی پینا ثابت ہے، جس پر آپ نے فرمایا کہ "تیرے بدن پر دوزخ کی آگ حرام ہوگئی۔

(عمدۃ القاری ۱-۷۷۷)

حافظ ابنِ حجرؒ کی رائے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ چونکہ امام شافعیؒ سے ایک روایت انسانی بالوں کی نجاست کے بارے میں موجود ہے، اس لئے شافعیہ کو آنحضرت کے موئے مبارک کے بارے میں بڑا اشکال پیش آیا ہے کہ آپ کے تو فضلات کو بھی جمہور امت نے طاہر کہا ہے اور یہی رائے امام اعظم کی طرف بھی منسوب ہے، لہٰذا شوافع کو مجبور ہو کر موئے مبارک کو دوسرے انسانوں کے بالوں سے مستثنیٰ قرار دینا پڑا، حافظ ابن حجرؒ نے چاہا کہ امام شافعیؒ کی مذکورہ بالا روایت کو نمایاں نہ ہونے دیں، مگر حافظ عینیؒ نے یہ پردہ اٹھا کر ان پر کڑی تنقید کردی ہے۔

محقق عینی کی تنقید

حافظ ابنِ حجرؒ کا یہ قول[1] محلِ نظر ہے "حق یہ ہے کہ "نبی کریم اور سارے مکلفین احکامِ شرعیہ کے حق میں برابر درجے کے ہیں بجز اس کے کہ کوئی خصوصیت آپ کے لئے کسی دلیل سے ثابت ہو جائے، اور یہاں بھی چونکہ آپ کے فضلات کی طہارت کے متعلق بہ کثرت دلائل

موجود ہیں اور ائمہ نے اس کو آپ کے خصائص میں سے قرار دیا ہے اس لئے بہت سے شوافع کی کتابوں میں جو بات اس کے خلاف لکھی گئی ہے وہ نظر انداز کی جائے گی، لہٰذا ان کے ائمہ نے انسانی بالوں کی طہارت کا ہی آخری فیصلہ کیا ہے۔'' محقق عینیؒ نے اس پر لکھا کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ سب لوگ آنحضرت علیہ السلام کے ساتھ مساوی درجہ رکھتے ہیں حالانکہ ایسی بات کوئی غبی یا جاہل ہی کہہ سکتا ہے بھلا آپ کے مرتبہ عالیہ سے لوگوں کو کیا نسبت ہے؟ اور یہ کیا ضروری ہے کہ ہمیشہ آپ کے مرتبہ عالیہ کو ممتاز کرنے کے لئے کوئی نقلی دلیل ضرور موجود ہو، کیا زیر بحث امور یا دوسرے اس قسم کے امور میں عقل ان کے خصوصی امتیاز کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، میرا عقیدہ تو یہی ہے کہ آپ کے اوپر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے، اگر اس کے خلاف کوئی بات کہی جائے گی تو اس کے سننے سے میرے کان بہرے ہیں۔ (عمدۃ القاری ۸۷۷۔۱)

حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابنِ حجرؒ کی جس رائے پر محقق عینیؒ نے مندرجہ بالا نقد کیا ہے، تقریباً وہی خیال حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اپنی فتاویٰ ۴۳۔۱ میں ظاہر کیا ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ مسجد کے اندر داڑھی میں کنگھا کرنا کیسا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ ''بعض لوگوں نے اس کو مکروہ کہا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک انسان کے بال جسم سے جدا ہو کر نجس ہو جاتے ہیں مسجد میں کوئی نجس چیز نہ ہونی چاہیے، لیکن جمہور علماء انسان کے جسم سے جدا شدہ بالوں کو پاک کہتے ہیں، یہی مذہب امام ابوحنیفہؒ و امام مالک کا ہے اور امام احمد کا ظاہر مذہب و امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے، یہی قول صحیح ہے کیونکہ نبی کریم نے سر منڈایا تو آدھے بال ابوطلحہؓ کو دیئے اور آدھے لوگوں میں تقسیم کرا دیئے، دوسرے اس لئے بھی کہ بابِ طہارت و نجاست میں نبی کریم امت کے ساتھ شریک ہیں، بلکہ اصل یہ ہے کہ آپ تمام احکام میں ان سب کے برابر ہیں، بجز اس حکم کے جس کے متعلق دلیلِ خصوصیت ثابت ہو۔''

لمحۂ فکریہ: یہاں ذرا یہ سوچکر آگے بڑھئے کہ حافظ عینی نے اتنی کڑی تنقید کس وجہ سے کی ہے اور ہم نے حافظ ابنِ حجرؒ کے خیال کے مماثل ایک ایسے ہی جلیل القدر محدثِ جلیل ابنِ تیمیہ کی رائے کیوں نقل کی ہے، اس کو سمجھ لینے سے بہت سے افکار و مسائل میں اختلافِ انظار کا سبب بھی واضح ہو جائے گا۔

طہارتِ فضلات: فضلاتِ انبیاء علیہم السلام کی طہارت کا مسئلہ مذاہبِ اربعہ کا مسلم و طے شدہ مسئلہ ہے۔ خود حافظ ابنِ حجرؒ نے بھی تلخیص الحبیر میں اس کی صراحت کی ہے۔[1]

محقق عینیؒ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ پہلے ذکر ہوا اور انھوں نے امامِ اعظمؒ کا بھی یہی قول نقل کیا ہے جیسا کہ آگے ۱۲۔۱ میں آئے گا، المجموع ۲۳۴۔۱ میں بھی اس کی تصریح کی ہے وغیرہ، ایسی صورت میں کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے نبی کریم علیہ السلام خصوصیات کو نظر انداز کر دینا، یا ان پر دلیل طلب کرنا یا اس کو دعویٰ بلا دلیل قرار دینا جیسا کہ حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ۱۷۳۔۱ میں کیا، کیوں کر مناسب ہے؟! ہم سمجھتے ہیں کہ حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کے بعض تفردات کا مبنیٰ بھی اسی قسم کے نظریات ہیں اور جیسا کہ پہلے محقق عینیؒ نے آنحضرت کی ذاتِ مبارک سے تعلقِ خاص رکھنے والی بعض چیزوں سے متعلق علامہ غزالیؒ کے بعض ہفوات و لغزشوں کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہیں، اس کی بحث و تفصیل آئندہ اپنے موقع پر آئیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

موئے مبارک کا تبرک

محقق عینیؒ نے لکھا کہ جب آنحضرت کے موئے مبارک کو بطور تبرک رکھنا صحابۂ کرام کے تعامل سے ثابت ہو گیا تو اسی سے اس کی

---

[1] فتح الباری ۱۹۱۔ج ۱۲

طہارت ونظافت بھی ثابت ہوگئی اور امام بخاریؒ نے اسی پر قیاس کر کے مطلق انسانی بالوں کو بھی طاہر ثابت کیا ہے، کتبِ تاریخ میں ہے کہ حضرت مجاہد جلیل خالد بن ولیدؓ حضور علیہ السلام کے موئے مبارک کو میدانِ جہاد میں شرکت کے وقت اپنی ٹوپی میں رکھا کرتے تھے اور اسکی برکت سے فتح حاصل کرتے تھے، جنگِ یمامہ میں آپ کی ٹوپی گر گئی جس کا آپ کو نہایت قلق ہوا، صحابہ کرام نے اعتراض کیا کہ ایک ٹوپی کے لئے آپ اس قدر رنج وصدمہ اٹھارہے ہیں۔ فرمایا: ۔میری نظر میں ٹوپی کی قیمت نہیں ہے بلکہ اس بات کا فکر وخیال ہے کہ کہیں وہ ٹوپی مشرکوں کے ہاتھوں میں نہ پڑ جائے، اس میں محبوبِ رب العالمین فخر دوعالم کی نشانی وتبرک موئے مبارک تھا۔ (عمدۃ القاری ۷۸۰۔۱)

مطابقتِ ترجمۃ الباب

محقق عینیؒ نے لکھا کہ امام بخاریؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر بال پاک نہ ہوتے تو صحابہ کرام ان کی حفاظت نہ فرماتے، اور نہ عبیدہ بالِ مبارک کی تمنا کرتے اور جب وہ پاک ہوئے تو جس پانی سے اس کو دھویا جائے گا وہ بھی پاک ہوگا، غرض اثر مذکور بھی مطابقِ ترجمۃ الباب ہے، اس کے بعد جو حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے وہ بھی۔

(۱۷۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالرَّحِيمِ قَالَ اَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ ثَنَا عَبَّادٌ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا حَلَقَ رَأْسَهُ كَانَ اَبُو طَلْحَةَ اَوَّلَ مَنْ اَخَذَ مِنْ شَعْرِهٖ.

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں جب سر کے بال اتروائے تو سب سے پہلے ابوطلحہؓ نے آپ کے بال لئے تھے۔

تشریح: یہ امام بخاریؒ کے مقصد پر دوسری دلیل ہے، اس سے بھی بالوں کی طہارت ثابت ہوئی، محقق عینی نے لکھا کہ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آنحضرت کے موئے مبارک کو بطورِ تبرک رکھنا درست ہے۔

موئے مبارک کی تقسیم

مسلم شریف کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضور نے رمی جمرہ کے بعد قربانی کی پھر اپنے داہنے حصہ سر کا حلق کرایا، اور ابوطلحہ کو بلا کر بال عنایت فرمائے، پھر بائیں حصہ کا حلق کرایا اور ابوطلحہ کو عطا کر کے ارشاد فرمایا کہ ان کو لوگوں میں تقسیم کر دو ایک روایت میں ہے کہ ابوطلحہ نے لوگوں کو ایک ایک دو دو بال تقسیم کئے، بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ بائیں حصہ کے سر کے بال ام سلیم کو مرحمت فرمائے، مسند احمد میں یہ بھی اضافہ ہے" تاکہ وہ ان کو اپنی خوشبو کے ساتھ یا عطر دان میں رکھ لیں"، ممکن ہے حضرت ام سلیم کو یہ تحفہ حضور کے ارشاد پر حضرت ابوطلحہ ہی کے ذریعہ پہنچا ہو، اس لئے تمام روایات میں جمع وتطابق ہو سکتا ہے۔ (عمدۃ القاری ۷۸۱۔۱)

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر نہایت اہم ضروری افادہ فرمایا، جو حسبِ ذیل ہے: ۔قرآن مجید میں ایک باب ہے جس کا ذکر کتبِ فقہ میں بہت کم ملتا ہے کہ کسی چیز پر نجس وپلید ہونے کا حکم کیا جاتا ہے اور اس سے مقصود فقہی عرف کی ظاہری ومشاہد نجاست وپلیدی نہیں ہوتی بلکہ باطنی معنوی نجاست ہوتی ہے، اس سے بے تعلق اور دور رہنے کا حکم کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے واسطہ تعلق، محبت ویگانگت رکھنے کے برے اثرات معنوی طور پر پڑتے ہیں، چنانچہ فرمایا گیا "انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام"

۱؎ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آثارِ صالحین کے ساتھ تبرک وتحصیل برکت صحابہ کرام کی سنت ہے، ضرورت صرف اس کی ہے کہ ایسی اشیاء جعلی ونقلی نہ ہوں، اور ان کے ساتھ معاملہ حد سے تجاوز کر کے شرک وبدعت کے درجہ کا نہ کیا جائے۔ (مؤلف)

(مشرک نجس ہیں، وہ مسجد حرام سے قریب نہ ہوں)۔"انما الخمر و المیسر و النصاب والا زلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ (مائدہ) (بیشک شراب، جوا، بت اور پانسے سب گندے عمل ہیں۔ شیطان کے، ان سے بچتے رہو) فاجتنبوا الرجس من الاوثان (بتوں کی نجاست وگندگی سے بچتے رہو)۔

معلوم ہوا کہ مشرکانہ، ملحدانہ، وکافرانہ عقائد واعمال کی نجاست وپلیدگی اور اس کے دوررس اثرات سے دور رہنے کی ہدایت کی جارہی ہے اس کا مقصد ظاہری فقہی نجاست کا اظہار نہیں ہے، اسی لئے اگر ظاہری نجاست کافر کے بدن پر نہ ہو تو اس کا مسجد میں آنا جائز ہے، مگر وہ قرآنی مطالبہ قطعِ معاملہ وعدمِ موالات کا ہروقت قائم رہے گا۔ احادیث میں بھی "لا یترا أی نارا هما" وغیرہ کی ہدایات موجود ہیں، غرض اجتناب واحتراز کی خاص صورت نجس ورجس کے لوازم میں سے ہے، حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ مشرک سے مصافحہ کے بعد ہاتھ دھولیا کرتے تھے، گویا نجس کا مطلب وہ خوب سمجھتے تھے، قرآن مجید کی عرف واصطلاح مذکور کا مقتضیٰ یہ ہے کہ نجس کا اطلاق پانی وکپڑے وغیرہ کی نجاست پر نہ ہو، اور نہ مومن کو نجس کہنا چاہیے، اسی لئے حافظ محمد بن ابراہیم انویرز نے فرمایا کہ مومن پر نجس کا اطلاق نہ حقیقۃً ہوسکتا ہے نہ مجازاً اور اسی سے حدیث "ان المومن لا ینجس" کی شرح بھی ہوگئی نیز حدیث ان الماء طهور لا ینجسه شیء کا مطلب بھی روشن ہوگیا کہ کنوؤں کے پانی ایسے نجس نہیں ہوجاتے کہ ان کا استعمال پھر ہو ہی نہ سکے، اور ان کو بے کار چھوڑ دیا جائے، بلکہ نجاست اور اس کا اثر دور کر کے ان کا استعمال جاری رہ سکتا ہے۔ یہ فقہی عرف اصطلاح ہے کہ باوجود ظاہری نجاست کے اس واسطہ تعلق ومعاملہ کو باقی رکھیں گے۔ اور صفائی و پاکی کا اہتمام کرتے رہیں گے۔

اس سے کفر وشرک اور فسق وفجور کی نجاست وقباحت کا ظاہری نجاست وپلیدگی سے ممتاز ہونا بھی معلوم ہوا کہ ایک سے ترکِ تعلق و موالاۃ کا حکم ہوا اور دوسری سے تعلق رکھ کر صفائی و پاکیزگی کے اہتمام کا ارشاد ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ قطعِ معاملہ وترکِ موالات کا باب فقہ میں نہیں ہے اگرچہ بعض جزئیات میں اس کا ذکر آبھی گیا ہے، مثلاً بجیری میں ہے کہ نجس کپڑے کو نماز کے علاوہ پہننا بھی مکروہ ہے۔ گویا جب تک وہ نجس رہے اس سے قطعِ معاملہ کا اشارہ ملتا ہے اور اس بات کو حنفیہ کی طرف شوکانی نے بھی منسوب کیا ہے۔ اس لئے میرے نزدیک خروجِ مذی وغیرہ پر وضو کا حکم فوری ہے کہ اسی وقت کیا جائے موخر ہوکر نماز ادا کرنے کے وقت نہیں، کیونکہ شارح کی نظر مومن کا طہارت پر رہنا اور نجاستوں کے ساتھ ملوث نہ ہونا ہے۔

"الطهور شطر الايمان" (شرعی طہارت وپاکی آدھا ایمان ہے) واللہ اعلم

بَابٌ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي الْاِنَاءِ۔ (کتا برتن میں سے کچھ پی لے تو کیا حکم ہے؟)

(۱۷۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ اَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِيْ اِنَاءِ اَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً۔

ترجمہ: حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول علیہ نے فرمایا۔ "جب کتا برتن میں سے کچھ پی لے تو اس کو سات مرتبہ دھونا چاہیے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے سابق ترجمۃ الباب میں انسانی بالوں اور کتے کے جھوٹے کے مسائل کا ذکر کیا تھا، بالوں کے متعلق وہ طہارت کے

۱؎ معلوم ہوا کہ کفار ومشرکین سے ظاہری تعلقات، معاملات ومعاہدات وغیرہ کی گنجائش ہے اور حسبِ ضرورت یہ سب جائز ہے، مگر ممانعتِ قلبی تعلق وتولی وغیرہ کی ہے "ومن يتولهم منكم فانه منهم" تاکہ ان کے کافرانہ ومشرکانہ عقائد واعمال کی طرف میلان نہ ہو، جس طرح فاسق وفاجر مسلمانوں سے بھی ترکِ تعلق ومحبت کا حکم ہے تاکہ ان کی بدعملی سے نفرت ہو، اور مداہنت فی الدین وغیرہ کا ارتکاب نہ ہو، اس زمانے کے جو مسلمان کافروں اور مشرکوں کی مذہبی رسوم میں شرکت کرتے ہیں وہ دین کے صحیح مقتضیات سے ناواقف ہیں۔

قائل ہیں اس لئے اس کے ثبوت میں دو حدیثیں ذکر کر چکے، اب دوسرے مقصد پر آئے ہیں (جس کے لئے کوئی حدیث نہیں لائے تھے) اور خلافِ عادت اس کے لئے مستقل باب کا عنوان قائم کر دیا ہے، خیر اس کو باب در باب کے طور پر سمجھ لیا جائے گا اس باب میں اصالۃً جھوٹے پانی کا مسئلہ بیان کیا ہے اور ضمناً مسجد میں کتوں کے گذرنے کا ذکر ہوا ہے۔

بحث ونظر

امام بخاریؒ کا مسلک

امام بخاریؒ نے سابق ترجمۃ الباب میں بالوں کے ثبوت میں حضرتِ عطاء کا اثر پیش کیا تھا، جہاں تک بالوں کی طہارت کا مسئلہ ہے حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن وہ انسانی بالوں کے استعمال کو خلافِ کرامتِ انسانی سمجھتے ہیں، اس لئے عطاء کے ارشاد سے طہارت کے علاوہ جو عام انتفاع واستعمال کی اجازت بھی نکلتی ہے، اس کو حنفیہ تسلیم نہیں کرتے اور چونکہ یہ بحث اس محل سے بے تعلق ہے، اس لئے ہم اس کے مالہ وماعلیہ کو دوسری فرصت پر چھوڑتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ سورِ کلب کا ہے، اس کے لئے بھی امام بخاری نے ترجمۃ الباب ہی میں امام زہری وسفیان کے اقوال پیش کئے۔ بظاہر اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا رجحان سورِ کلب کی ...... طہارت کی طرف نہیں بلکہ نجاست کی طرف ہے، یہی فیصلہ محقق عینی نے کیا ہے۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے بھی یہی ہے۔

حافظ ابن حجر کی رائے

آپ نے لکھا کہ امام بخاری کے تصرف سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سورِ کلب کی طہارت کے قائل ہیں (فتح الباری ۱۹۱۔۱) بظاہر تصرف سے مراد امام بخاری کا ترجمۃ الباب کو خاص نہج پر مرتب کرنا ہے، کہ پہلا ترجمہ اور اس کے مطابق اثر ساتھ لائے، پھر دوسرا ترجمہ اور اس کے مطابق سمجھ کر دوسرا اثر ذکر کیا، اس کے بعد پہلے کی دلیل حدیث سے بیان کی اور دوسرے کی دلیل پھر لائے، جس کا ذکر حافظؒ نے چند سطر بعد کیا ہے، واللہ اعلم۔

محقق عینی کی رائے مع دلائل

آپ نے لکھا کہ حدیث الباب اذا شرب الخ سے نجاستِ کلب کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ طہارت کا حکم حدث یا نجاست کے سبب ہوتا ہے یہاں حدث نہیں ہے تو نجاست کا تعین ہو گیا، اگر کہا جائے کہ امام بخاریؒ تو بال اور سورِ کلب دونوں کو پاک کہتے ہیں اور حدیث سے نجاست ثابت ہوئی تو حدیث کی مطابقت ترجمہ سے کہاں ہوئی؟ میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب امام بخاری کی طرف سے اس شخص نے دیا ہے جو ان کی ہر معاملہ میں مدد کرتے ہیں اور بعض اوقات اس میں غلو بھی کر جاتے ہیں، انھوں نے کہا کہ امام بخاری سورِ کلب کو تو طاہر ہی کہتے ہیں اور سات بار کے دھونے کو امر تعبدی خیال کرتے ہیں (جس کی کوئی ظاہری علت معلوم نہیں ہوتی) لہٰذا حدیث سے بھی نجاست کا ثبوت نہیں ہوا لیکن یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ ظاہر حدیث سے امرِ تعبدی والی بات سمجھنا نہایت مستبعد ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کا احتمال بھی درست ہے تو وہ اس لئے ختم ہو گیا کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں طھور اناء احد کم الخ اور دوسری میں اذا ولغ الکلب فی اناء احد کم فلیر قه الخ ہے کتے کا جھوٹا پاک ہوتا تو طہور کا لفظ نہ ہوتا، اور نہ دوسری روایت میں اس پانی کو بہانے، پھینک دینے کا حکم ہوتا۔

اس کے بعد حافظ عینیؒ نے بتلایا کہ ابنِ بطال نے اپنی شرح میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ امام بخاری نے کلب کے بارے میں چار حدیث روایت کی ہیں، اور ان کی غرض اس سے کلب وسورِ کلب کی طہارت کا اثبات ہے حالانکہ ابن بطال کا کلام حجت وسند نہیں ہے، اور یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ امام بخاری کی یہاں غرض صرف بیانِ مذاہب ہو، چنانچہ انھوں نے دو مسئلے ذکر کر دیئے، پہلا پانی کا جس میں بال دھویا

جائے، دوسرا کتے کے جھوٹے کا، بلکہ ظاہر یہی ہے کیونکہ اپنا مختار مسلک بھی اگر بتلانا چاہتے تو وہ طہارۃ سؤر الکلاب کہتے، صرف لفظ سؤر الکلب پر اقتصار نہ کرتے۔　　(عمدہ ۲-۷۷-۱)

محقق عینیؒ نے جو کچھ لکھا اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ امام بخاری کو جمہور کے ساتھ سمجھتے ہیں، اور یہ کہ یہاں ان کی غرض سورِ کلب کے بارے میں نجاست وطہارت دونوں کے دلائل پیش کر دینا ہے، ان کا مختار طہارت نہیں ہے نہ صرف اس کے لئے استدلال کیا ہے۔ حدیث الباب سے نجاست کا ثبوت پیشِ نظر ہے اور آگے پیاسے کتے کو پانی پلانے کی حدیث کو طہارت کے استدلال میں پیش کریں گے۔ وغیرہ۔

حاشیہ لامع الدراری کی مسامحت

حاشیۂ مذکورہ ۸۷ سطر ۳۰ میں درج ہوا ''وقال العینی قصد البخاری بذلک اثبات طھارۃ الکلب و طھارۃ سؤرالکلب الخ''، ہم نہیں سمجھ سکے عبارتِ مذکورہ کہاں سے نقل ہوئی، اور حافظ عینیؒ کی طرف الٹی بات کیونکر منسوب ہوگئی؟!

''القول الفصیح'' کا غلط فیصلہ:

۹۶۔ امیں لکھا گیا کہ امام بخاریؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ اور ہمارے اساتذہؒ کی رائے یہی ہے کہ وہ سورِ کلب کی نجاست کے قائل ہیں، اور ان کا یہ فیصلہ بخاری کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر ہے، البتہ شاہ ولی اللہ کی نظر میں بخاری کے اس ترجمہ کا رخ طہارت کی جانب پایا گیا ہے۔ واللہ اعلم

کیا کسی کے مسلک ومختار کے تعین کو جلالت قدر وعظمت شان پر بھی محول کر سکتے ہیں؟! یہ فیصلہ عجیب سا ہے ظاہر ہے ائمۂ مجتہدین و کبارِ محدثین ومحققین کے نظریات بہت سے اہم مسائل میں مختلف رہے ہیں، تو کیا دوسرے قرائن وشواہد چھوڑ کر ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے نزدیک قوتِ دلیل وغیرہ کے بھروسہ پر یہ طے کر دیں کہ فلاں جلیل القدر عالم کی بھی یہی رائے ہونی چاہیے، پھر اگر یہ بھی کوئی وجہ ہو سکتی ہے تو کیا شاہ ولی اللہ صاحبؒ امام بخاریؒ کی جلالتِ شان سے واقف نہ تھے۔ یا ان کے نزدیک ''طہارت کلب'' والا نظریہ ان کی جلالتِ شان کے مطابق ہوگا اور کیا امام مالک کے مذہب مختار ''طہارتِ کلب'' کو ان کی جلالتِ شان کے خلاف کہیں گے حاشا وکلا! کیا واقعی ہمارے اساتذہ کے فیصلے ایسی ہی کمزور بنیادوں پر قائم ہوتے تھے؟ پھر یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ کسی مسلک ومختار کی صحت وعدم صحت کا تعلق کسی کی جلالتِ شان سے نہیں ہے، انبیاء علیہم السلام کے سوا کوئی بھی غلطی سے معصوم نہیں ہے۔ اگر مسلک ونظریہ کی صحت وغلطی کے سبب قدر وشان کو بڑھائیں گرائیں گے تو کسی کی بھی جلالتِ شان محفوظ نہ رہ سکے گی، والعلم عنداللہ۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ میرے نزدیک حافظ عینیؒ کی رائے بہ نسبت حافظ ابنِ حجرؒ کی زیادہ صحیح وراجح ہے کہ امام بخاری نے سورِ کلب کے بارے میں مختارِ حنفیہ کو اختیار کیا ہے، امام نے اگرچہ طرفین کے دلائل ذکر کر دیئے ہیں۔

(۱) مگر سب سے پہلے جو سات بار دھونے کی حدیث لائے ہیں اس سے سورِ کلب کے نہ صرف نجس بلکہ اغلظ النجاسات ہونے کا ثبوت ہوتا ہے، اس کے بعد دوسری حدیث پیاسے کتے کو پانی پلانے کی لائے، جس سے اگرچہ طہارت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ مگر وہ ضعیف ہے۔

(۲) ترجمۃ الباب میں ایسا لفظ نہیں لائے، جس سے طہارتِ سورِ کلب کی صراحت نکل سکے۔

(۳) امام زہری کے اثر سے بھی طہارت پر دلیل نہیں ہو سکتی، اول تو اس لئے کہ ان سے ہی دوسری روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے

جس میں کتے کے جھوٹے پانی کو بہا دینے اور پھینک دینے کا حکم موجود ہے دوسرے وہ مسئلہ تو ایسا ہے جیسے ہمارے یہاں اس نمازی کا ہے جس کے پاس صرف نجس کپڑا ہو۔ آیا وہ اسی کپڑے میں نماز پڑھے یا ننگا پڑھے، جس طرح وہاں نجس کپڑے میں نماز کے جواز سے اس کپڑے کی طہارت پر استدلال نہیں ہوسکتا، اسی طرح امام زہری کے قول سے دوسرے پانی کے نہ ہونے کی صورت میں، اس پانی کی طہارت پر استدلال درست نہ ہوگا۔

(۴) اثرِ سفیان سے بھی استدلال صحیح نہیں، کیونکہ اس کی نظیر یہ ہے کہ امام محمدؒ نبیذ کی موجودگی میں اس سے وضوء و تیمم دونوں کے قائل ہیں، بلکہ حضرت سفیان کا تردد بھی طہارت کے خلاف نظریہ کو قوت پہنچاتا ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جب ترجمہ میں کوئی صراحت طہارتِ سورِ کلاب کی نہیں ہے تو میرے نزدیک امام بخاری کی طرف اس کو منسوب کرنا مناسب نہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے دوسرے جزو ''سورُ الکلب'' کے لئے جو احادیث مستقل باب کا عنوان دے کر پیش کیں وہ بھی اسی طرف اشارہ ہوگا کہ یہ مسئلہ ان کے نزدیک پہلے مسئلہ سے مختلف تھا، وہاں طہارت کا فیصلہ تھا تو یہاں نجاست کا ہے، مگر چونکہ ان کے نزدیک دلیل کی گنجائش دوسرے مسلک کے لئے بھی تھی، اس لئے اس کی دلیل بھی پیش کردی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

حدیث الباب پر کس نے عمل کیا؟

حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ۱۹۴۔ا میں لمبا نوٹ خوب قلم دبا کر لکھا کہ ظاہرِ حدیث الباب کی مخالفت مالکیہ نے بھی کی ہے اور حنفیہ نے بھی، مالکیہ نے اس لئے کہ وہ مٹی سے برتن مانجھنے کو ضروری و واجب نہیں مانتے، حالانکہ ان ہی میں سے قرافی نے اعتراف کیا کہ تتریب (مٹی سے مانجھنے) کے بارے میں احادیث صحیح موجود ہیں، دوسرے یہ کہ امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سات بار دھونے کا حکم استحبابی ہے، حالانکہ اصحابِ مالک کے یہاں معروف حکم وجوب ہی کا ہے، خواہ وہ تعبدی ہو، کیونکہ کتا ان کے یہاں پاک ہے دوسری روایت امام مالک سے یہ بھی ہے کہ وہ نجس ہے، مگر ان کے قاعدہ سے چونکہ پانی بغیر تغیر کے نجس نہیں ہوتا اس لئے سات بار دھونے کا وجوب نجاست کے سبب نہیں ہے۔ بلکہ تعبدی ہے، لیکن یہ بات اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث میں طہور اناء احدکم وارد ہوا ہے (جس سے پانی و برتن کا نجس ہونا ثابت ہو رہا ہے) الخ پھر لکھا کہ حنفیہ نے بھی مخالفت کی کیونکہ وہ سات بار دھونا ضروری نہیں کہتے، اور نہ تتریب کے قائل ہیں، پھر لکھا کہ امام طحاوی نے حنفیہ کی طرف سے کئی اعتذار پیش کئے ہیں اور آخر میں ایک الزامی جواب شافعیہ کو دیا ہے کہ تم بھی تو عبداللہ بن مغفل کی حدیثِ مسلم کے خلاف کر رہے ہو، جس میں ۸ بار پاک کرنے کا حکم ہے اور تم صرف سات بار کہتے ہو، پھر حافظ نے جواب دیا کہ عبداللہ بن مغفل کی ظاہر حدیث پر عمل نہیں کیا، مگر اس سے بالکلیہ ترکِ عمل بالحدیث لازم نہیں آتا، ہمارے پاس بھی اس کے ظاہر پر عمل نہ کرنے کا عذر ہے اگر وہ ٹھیک ہے تو بہتر، ورنہ اس کے ترک میں ہم اور تم دونوں برابر کے ملزم ہیں، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فیصلہ کیا ہے اس کے بعد حافظ ابنِ حجرؒ نے شافعیہ کی طرف سے امام طحاوی کے الزامِ مذکور کے تین جواب اور بھی نقل کئے، مگر خود ہی ہر ایک کو توڑ پھوڑ کر بے حیثیت بھی بنا دیا۔

حافظ کا یہ پورا نوٹ قابل مطالعہ ہے جو ''فائدہ'' کے عنوان سے لکھا ہے۔ ہم نے اس کا ضروری خلاصہ پیش کیا ہے۔

صاحبِ مرعاۃ شرح مشکوٰۃ کا ریمارک: آپ نے موقع سے فائدہ اٹھا کر ۳۲۵۔ا میں لکھا کہ حدیثِ ابی ہریرہ و حدیثِ عبداللہ بن مغفل کی مخالفت، حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ سب ہی نے کی ہے اور وجوہِ مذکورہ بالا پیش کیں، پھر لکھا کہ امام طحاوی کے اعتذارات کا حافظ ابنِ حجر نے بہترین رد کیا ہے اور حافظ کے ردود پر جو حافظ عینی نے نقد کیا ہے وہ ان کے شدتِ تعصب پر دال ہے۔

پھر شیخ عبدالحی لکھنوی حنفی نے سعایہ میں عینی کے کلام پر تعقب کیا ہے اور ان کا بہت اچھا رد کیا ہے، نیز شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں جو مزخرف

کلام بطورِ اعتذار کیا ہے، اس کا رد بھی شیخ عبدالحیٰ نے کردیا ہے، ان کا کلام طویل اور رد بہت ہی خوب ہے۔ آخرِ بحث میں انھوں نے یہ بھی لکھدیا ہے کہ ہماری اس بحث کو ایک منصف غیر متعسف پڑھے گا تو وہ جان لے گا کہ "اربابِ تثلیث" کا کلام ضعیف اور اربابِ تسبیع و تثمین" کا کلام قوی ہے۔"

حضرت مولانا عبدالحیٰؒ صاحب کی رائے و تحقیق کا مقام

ہم پہلے بھی اشارہ کرچکے ہیں کہ مولانا موصوف عمت فیوضہم کی رائے و تحقیق حنفیہ پر حجت نہیں ہے۔ علامہ کوثریؒ نے اسی لئے لکھا کہ مولانا اگرچہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالمِ احادیثِ احکام تھے، مگر ان کی بعض رائیں شذوذ کا درجہ رکھتی ہیں اور مذہب حنفی حنفی میں ان کو قبول نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح سے مولانا نے کتبِ جرح کی تحت الستور کارفرمائیوں سے واقف نہ ہونے کے سبب جو ان کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے ہیں، اس طریقہ کو بھی پسند نہیں کیا گیا، خصوصاً ان لوگوں کے نزدیک جو مخالفین کی ہر قسم کی ریشہ دوانیوں سے پوری طرح واقف ہیں (تقدمہ نصب الرایہ ۴۹) لہٰذا صاحبِ تحفۃ الاحوذی اور صاحبِ مرعاۃ وغیرہ کا تحقیقی ابحاث کے مواقع میں مولانا موصوف کی ایسی عبارات پیش کرنا مفید نہیں ہوسکتا۔

دلائل ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ

سب سے پہلے یہاں ہم حنفیہ کے دلائل پیش کرتے ہیں، اس کے بعد جو اعتراضات ان پر ہوئے ہیں ان کے جواب دیں گے، پھر مولانا عبدالحیٰؒ کو جو مغالطہ پیش آیا ہے اس کو واضح کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امید ہے کہ اس سے حنفی مسلک کی صحیح پوزیشن سامنے آجائے گی واللہ الموفق۔

(۱) **دار قطنی و ابنِ عدی به طریق عبدالوهاب بن الضحاک** نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا:۔"**اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیهرقه ولیغسله ثلاث مرات**" (جب تمہارے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو وہ چیز گرا کر اس برتن کو تین بار دھو دینا چاہیے)۔

(۲) دار قطنی نے موقوفاً حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا:۔"**اذا ولغ الکلب فی الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات**" (کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس چیز کو گرادو پھر اس برتن کو تین بار دھو ڈالو)

نصب الرایہ ۱۳۱۔۱ میں محدث زیلعی نے لکھا کہ محدثِ جلیل شیخ تقی الدین نے "امام" میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور امام طحاویؒ نے بھی اسی طرح روایت کیا ہے، حاشیہ نصب الرایہ میں رجالِ سند پر ضروری تبصرہ کیا ہے۔

(۳) ابنِ عدی نے کامل میں حسین بن علی کرابیسی کے طریق سے بھی حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث (۱) مذکورہ بالا کو مرفوعاً روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۱۳۱۔۱)

(۴) سندِ مذکور ہی کے ساتھ حضرت ابوہریرہ کا خود اپنا تعامل بھی یہی مروی ہے کہ کتا برتن میں منہ ڈال دیتا تھا تو وہ اس کا پانی گرادیتے اور برتن کو تین بار دھودیتے تھے۔ (نصب الرایہ")

امام طحاوی نے لکھا کہ حضرت ابوہریرہؓ نبی کریم کے حکم کی مخالفت نہیں کرسکتے تھے ورنہ ان کی عدالت ساقط اور روایت غیر مقبول ہو جاتی۔ مطلب یہ ہے کہ یا تو سات بار والی روایت کو حضرتِ ابوہریرہ نے منسوخ سمجھا ہے یا اس کو استحباب پر محمول فرمایا ہوگا۔ اور استحباب کے قائل حنفیہ بھی ہیں۔

(۵) حضرت معمر سے منقول ہے کہ میں نے امام زہری سے کتے کے بارے میں سوال کیا جو برتن میں منہ ڈال دے تو فرمایا:۔ اس کو تین بار دھولیا جائے۔ (رواہ عبدالرزاق) = زجاجۃ المصابیح ۱۳۱۔۱=

(۶) امام طحاوی نے بطریق اسماعیل بن اسحاق، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا کہ انھوں نے اس برتن کے بارے میں جس میں کتا اور بلی منہ ڈال دے، فرمایا کہ اس کو تین بار دھویا جائے، اس کے بھی سب راوی ثقہ ہیں، (علامہ کوثری نے النکت الطریفہ ۱۱۸ میں سب رواۃ کی توثیق نقل کی ہے)

(۷) حضرت عطاء بھی ان حضرات میں سے ہیں جو تین بار دھونے کو کافی قرار دیتے تھے، جیسا کہ ان سے مصنف عبدالرزاق میں بہ سندِ صحیح مروی ہے (النکت الطریفہ ۱۱۹)

مسلکِ حنفی پر اعتراضات و جوابات

محدث ابنِ ابی شیبہ کا اعتراض: آپ نے حدیث ابی ہریرہ امر غسل سبع مرات...... والی اور ابنِ مغفل کی حدیث امرِ قتل کلاب اور ولوغ کلب سے غسلِ سبع مرات والی روایت کر کے لکھا کہ لوگ ذکر کرتے ہیں ابوحنیفہ نے ایک مرتبہ دھونا کافی قرار دیا۔

علامہ کوثریؒ کے جوابات: (۱) امام صاحب کا یہ مذہب ہی نہیں کہ ایک بار دھویا جائے، وہ تو تین بار دھونے کا حکم فرماتے ہیں۔

(۲) حنفیہ نے حدیثِ ابی ہریرہ کو تو اپنے اس اصول کی وجہ سے نہیں لیا کہ خود راویِ حدیث حضرت ابوہریرہؓ نے اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ حدیثِ مذکور ان کے نزدیک منسوخ ہے۔

(۳) خبرِ واحد ہمارے نزدیک اس صحابی کے حق میں قطعی الورود اور قطعی الدلالت ہے، جس نے حدیث کو آنحضرت سے سنا ہے۔ اس لئے ایک قطعی و یقینی امر سے صحابی کا روگردانی کرنا متصور ہی نہیں بجز اس کے کوئی اسی درجہ کی دلیل اس کی ناسخ موجود ہو ورنہ صحابی کی عدالت ساقط ہو جائے اور اس کا قول و روایت درجۂ قبول سے گر جائے، مسئلہ زیر بحث میں حضرت ابوہریرہؓ کے قول و فعل سے تین بار دھونے کی کفایت ثابت ہو چکی ہے اس کے بعد علامہ کوثری نے اوپر کی ذکر شدہ روایات نقل کی ہیں۔

(۴) کرابیسی والی تین بار کی مرفوع روایت نقل کر کے لکھا کہ ان کے بارے میں جو حنابلہ نے کلام کیا ہے وہ صرف مسئلہ لفظ بالقرآن کے سبب سے کیا ہے۔ پھر لکھا کہ جو حضرات اخبار، آحاد کو حجت سمجھتے ہیں، وہ کس طرح تین بار والی حدیثِ عبدالملک بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہ کو رد کر سکتے ہیں۔

(۵) علامہ کوثری نے یہ بھی لکھا کہ بعض ان لوگوں نے جو روایات کو اپنے مذہب کیمطابق ڈھال لینے میں خصوصی کمالات کا مظاہرہ کیا کرتے ہیں۔ تین بار والی روایت کو عطاء و عبدالملک کے تفرد سے معلول کرنے کی سعی کی ہے، حالانکہ سب جانتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک ثقہ کا تفرد مقبول ہے۔

(۶) حضرت ابوہریرہ کے تین بار کے فتوے کے مقابلہ میں سات بار کا فتویٰ جو نقل کیا ہے اس کے جواب میں علامہ کوثری نے لکھا کہ اول تو جمع بین الروایات کے اصول پر اس کو سابق پر محمول کر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ تین کی روایت عطاء کی ہے، اور سات کی ابنِ سیرین کی، تو عطاء کی روایت کو ابن سیرین کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیے، کیونکہ عطاء حجازی ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ بھی حجازی۔ ان کو آپ کی خدمت میں رہنے کا زیادہ زمانہ ملا ہے، ابنِ سیرین دور دراز شہر بصرہ کے رہنے والے ہیں، ان کو اتنا موقعہ نہیں ملا۔

(۷) تسبیع و تثلیث میں سے اول ہی کو منسوخ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ کلاب کے بارے میں احکام نبوی تشدد سے تخفیف کی طرف چلے ہیں، برعکس نہیں ہوا، چنانچہ پہلے ان کو مطلقاً قتل کرنے کے احکام صادر ہوئے تا کہ ان سے لوگوں کے خلا ملا اور ربط و الفت کو پوری طرح ختم کر دیا جائے، پھر تخفیف ہوئی اور صرف کالے سیاہ کتوں کو قتل کرنیکا حکم باقی رہا، پھر اس سے بھی تخفیف ہو کر کھیتی و جانوروں کی حفاظت اور شکار کی ضرورت وغیرہ کے لئے کتوں کا پالنا جائز ٹھیرایا، لہٰذا تسبیع کا حکم تو ایامِ تشدد کے لئے مناسب و موزوں ہے اور تثلیث کا ایامِ تخفیف کے لئے۔

(۸) تثمین کا ثبوت صحیح السند حدیثِ ابن مغفل سے ہے۔ جو معترضین کے یہاں بھی متروک العمل ہے اور ہمارے یہاں بھی، لہٰذا تسبیع کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہونا چاہیے!

(۹) ہمارے یہاں تثلیث واجب اور اس سے اوپر تسبیع و تثمین مستحب ہے (لہٰذا ہمارا عمل سب روایات پر ہے)۔

حافظ ابنِ حجر کے اعتراضات

آپ نے لکھا کہ امام طحاوی نے حنفیہ کی طرف سے حدیثِ تسبیع پر عمل نہ کرنے کے کئی عذر پیش کئے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) راویِ حدیث ابو ہریرہ نے تین بار دھونے کا فتویٰ دیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک سات بار والا حکم منسوخ ہو چکا، اس پر یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے انھوں نے یہ فتویٰ اس لئے دیا ہو کہ وہ سات بار کو استحباب پر محمول کرتے ہوں واجب نہ سمجھتے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی سات والی روایت کو بھول گئے ہوں اور احتمال کی موجودگی میں نسخ ثابت نہیں ہو سکتا دوسرے یہ کہ ان سے سات بار کا فتویٰ بھی ثابت ہے اور جس راوی نے ایسے فتوے کو نقل کیا جو ان کی روایت کے موافق ہے اس سے راجح ہے جس نے مخالفِ روایت فتوے کو نقل کیا۔

یہ بات نظری لحاظ سے تو ظاہر ہی ہے، اسنادی اعتبار سے اس لئے معقول ہے کہ موافقت کی روایت حماد بن زید الخ سے ہے اور مخالفت والی روایت عبدالملک بن ابی سلیمان الخ سے ہے جو پہلی روایت کے اعتبار سے قوت میں بہت کم ہے۔

(۲) پاخانہ کی نجاست سورِ کلب سے کہیں زیادہ شدید ہے، پھر بھی اس کے دھونے میں سات بار کی قید کسی کے یہاں نہیں ہے، لہٰذا ولوغِ کلب کے لئے یہ قید بدرجۂ اولیٰ نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے گندگی و پلیدی میں زیادہ ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ اس کے لئے حکم بھی زیادہ سخت ہو، دوسرے یہ قیاس مقابلہ میں نص کے ہے، جو معتبر نہیں۔

(۳) سات بار کا حکم اس وقت تھا جب کتوں کو قتل کرنے کا حکم ہوا تھا، پھر جب ان کے قتل سے روک دیا گیا تو سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا اس پر اعتراض یہ ہے کہ قتل کا حکم اوائلِ ہجرت میں تھا اور دھونے کا حکم بہت بعد کا ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ بن مغفل سے مروی ہے اور عبداللہ مذکور ابو ہریرہ کی طرح ۷ھ میں اسلام لائے ہیں، بلکہ سیاقِ مسلم سے ظاہر ہوتا ہے کہ امر بالغسل (دھونے کا حکم) بعد امر قتل کلاب ہوا ہے۔ (فتح الباری ۱۹۵۔۱)

محقق عینی کے جوابات

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں نسیان کا احتمال نکالنا اول تو ان کی شان میں سوءِ ادب ہے، دوسرے یہ احتمال بغیر کسی دلیل و وجہ کے پیدا کیا گیا ہے، جو بے حیثیت ہے، اس کے مقابلہ میں امام طحاوی کا دعوائے نسخ مدلل ہے کیونکہ انھوں نے اپنی سندِ متصل کے ذریعہ ابنِ سیرین سے نقل کیا کہ جب وہ کوئی حدیث حضرت ابو ہریرہ کے واسطہ سے روایت کرتے تھے تو لوگ سوال کیا کرتے تھے۔ یہ حدیث نبی کریم سے ہے؟ یعنی کیا یہ مرفوع ہے؟ تو وہ جواب میں فرمایا کرتے تھے کہ "ابو ہریرہ سے جتنی احادیث میں روایت کرتا ہوں وہ سب مرفوع ہیں۔" اگر کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے سات بار دھونے کا بھی فتویٰ ثابت ہے، تو اس کے ثبوت کی دلیل چاہیے! اور بفرضِ ثبوت ممکن ہے کہ یہ فتویٰ اپنے نزدیک نسخ ثابت ہونے سے قبل دیا ہو، رہا یہ کہ ایک کے رجال کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہے، وہ بھی محض دعویٰ ہے کیونکہ دونوں کے رجال، رجالِ صحیح ہیں۔

(۲) سؤرِ کلب سے زیادہ درجہ کی نجس و پلید چیزوں کے لئے طہارت کے حکم میں زیادہ شدت لازم نہ ہونے کی بات غیر معقول ہے،

کیونکہ حکم کی شدت ولوغِ کلب میں یا تو تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے، (جو جمہور علماء کے نزدیک غیر صحیح ہے) یا اس لئے ہے کہ بطور غالب ظن کے اس کی نجاست کم تعداد میں دھونے سے زائل نہیں ہوسکتی (اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ جب تک نجاست دور ہونے کا غلبۂ ظن نہ ہو طہارت کا حکم نہیں کیا جاتا) یا اس لئے کہ لوگوں کو کتا پالنے سے روک دیا گیا تھا، مگر وہ نہ رکے اور ولوغِ کلب کے بارے میں سخت حکم دیا گیا، (لہٰذا یہ ایک وقتی حکم تھا جو حالات کے بدلنے کے ساتھ بدل گیا)

(۳) اول تو امرِ قتلِ کلاب کو اوائل ہجرت سے متعلق کرنا ہی محتاجِ دلیل ہے پھر صرف حضرت ابوہریرہ وابنِ مغفل کے متاخر الاسلام ہونے اور ان کی روایت سے مسئلہ زیر بحث کا فیصلہ ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ ممکن ہے انھوں نے اس خبر کو دوسرے کسی صحابی قدیم الاسلام سے سن کر اطمینان کرلیا ہو اور پھر اس کو روایت کیا ہو، صحابہ تو سب ہی عدول وصدوق ہیں، اس لئے ایسی روایت میں کوئی مضائقہ بھی نہ تھا۔

محقق عینی کے جواباتِ مذکورہ پر مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ کے نقد:

مولانا موصوف نے ''سعایہ'' میں جواباتِ مذکورہ پر تنقید کی ہے۔ چنانچہ اس آخری جواب پر لکھا کہ روایات سے حضرت ابوہریرہ وابنِ مغفل کا اس خبر کو براہ راست نبی کریم سے سننا ثابت ہوتا ہے، لہٰذا سات بار دھونے کا حکم نسخ امر بالقتال کے بعد ہوا ہے، ابتداءِ اسلام میں نہیں ہوا، اس نقد کے جواب میں صاحبِ امانی الاحبار شرح معانی الآثار دام ظلہم نے لکھا کہ مولانا عبدالحیٔ صاحب کے اعتراض سے اصل استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ مجموعۂ روایات سے یہ بات تو ظاہر ہے کہ کلاب کے بارے میں تدریجاً شدت سے خفت آئی ہے۔

یعنی سب سے پہلے تمام کتوں کو مار ڈالنے کا حکم ہوا، پھر وہ منسوخ ہو کر صرف کالے کتوں کو مار ڈالنے کا حکم ہوا، جس کی طرف ابنِ مغفل کی روایت مشیر ہے، پھر یہ بھی منسوخ ہوگیا اسی طرح ولوغِ کلب کے احکام بھی تین بار تدریجاً صادر ہوئے، اول تثمین، پھر تسبیع پھر تثلیث ذوقِ سلیم کا اقتضاء یہی ہے کہ اول حکمِ انتہائی تشدد کے زمانہ (یعنی قتل کلاب مطلقاً) میں ہوا ہوگا، پھر تسبیع درمیانی زمانہ میں (جب صرف کالے کتے مارنے کا حکم تھا) پھر نسخ حکمِ قتل کے بعد تثلیث باقی رہی۔

دفعِ مغالطہ: امام طحاوی کی روایت میں جو ''مالی وللکلاب!'' وارد ہے، اس سے مراد نسخ قتل مطلقاً نہیں ہے، جیسا کہ مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے سمجھا، بلکہ مراد نسخ عمومِ قتل ہے، کہ اس کے بعد قتلِ اسود بہیم کا حکم باقی تھا، یہی تمام روایاتِ قتل پر نظر کرنے کا حاصل نکلتا ہے، لہٰذا تسبیع کا حکم اسی قتلِ اسود کے زمانے کے لئے متعین ہو جاتا ہے اور جب وہ بھی منسوخ ہوا تو ساتھ ہی تسبیع بھی منسوخ ہوگئی اور جن لوگوں نے کہا کہ تسبیع اولِ اسلام میں تھی ان کی غرض بھی یہی درمیانی زمانہ ہے (ابتداءِ ہجرت کا زمانہ نہیں ہے)، پس اگر حضرت ابوہریرہ نے اس درمیانی زمانہ میں تسبیع کو سنا اور کچھ دن بعد اس کے ناسخ تثلیث کو بھی سنا تو اس میں اب کوئی اشکال نہیں ہے (۹۵-۱) اس طرح تمام صحیح روایات بے غبار ہو جاتی ہیں، اور بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ فالحمدللہ علی ذلک

مولانا عبدالحیٔ صاحب کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ حافظ ابنِ حجرؒ نے امام طحاویؒ کے استدلال کو گرانے کے لئے یہ لکھا تھا کہ تین بار دھونے کا فتویٰ ممکن ہے حضرت ابوہریرہ نے اس لئے دیا ہو کہ وہ سات بار دھونے کو مستحب سمجھتے ہوں یا اس وقت جب کہ فتویٰ مذکور دیا تھا تو سات والی روایت بھول گئے ہوں گے اور جب کئی احتمال ہوگئے تو تثلیث کے فتوے سے استدلال صحیح نہیں، اس پر حافظ عینی نے نقد کیا تھا کہ یہ بات (نسیان والی) تو حضرت ابوہریرہ کی شان کے خلاف ہے، اور بے وجہ بدگمانی ہے الخ۔

مولانا عبدالحئی صاحب نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ "احتمالِ نسیان و اعتقادِ ندب کو بدگمانی کا درجہ دینا صحیح نہیں، نہ اس سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی شان پر کوئی حرف آتا ہے۔" یہاں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ محقق عینی نے اعتقادِ ندب پر اساءۃ ظن کا حکم ہرگز نہیں لگایا، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ اعتقادِ مذکور کو برا نہیں سمجھتے، بلکہ وہ تو ان کے مذہب کے عین موافق ہے کہ حنفیہ بھی تثلیث کو واجب اور تسبیع کو مستحب سمجھتے ہیں، پھر اگر حضرت ابو ہریرہ بھی نبی کریم کے ارشاد مبارک سے یہی سمجھتے تھے تو اس کو حافظ عینی کیونکر اساءۃ ظن فرما سکتے تھے، دوسرے یہ کہ حافظ عینی نے حافظ ابنِ حجرؒ کی صرف آخری بات کی طرف اشارہ کر کے سوءِ ظن کا اعتراض کیا ہے لیکن مولانا نے دونوں باتوں کو نہ صرف ملا دیا، بلکہ ترتیب بھی بدل دی۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے محل اعتراض

مولانا موصوف کے اعتراض اور سوءِ ترتیب مذکور سے صاحبِ تحفہ نے اور بھی غلط فائدہ اٹھانے کی سعی فرمائی اور لکھا کہ اعتقادِ ندب میں بدگمانی کے طعن کا کیا موقع ہے جبکہ صاحب العرف الشذی نے خود ہی تصریح کر دی کہ تسبیع حنفیہ کے یہاں مستحب ہے، اور یہ بات تحریر ابن الہمام میں خود امام اعظمؒ سے ہی مروی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۹۴۔۱)

صاحبِ تحفہ کی بات کا جواب اوپر آچکا ہے، اس موقع پر موصوف نے حضرت مولانا عبدالحئی صاحبؒ ہی کے اعتراضات کو پیش پیش رکھا ہے اور "گفتہ آید در حدیثِ دیگراں" سے لطف اندوز ہوئے ہیں، حنفیہ کو مطعون کرنے کا اس سے بہتر حربہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے کہ خود ایک جلیل القدر حنفی عالم ہی کی مخالفت کو نمایاں کر دیا جائے اس وقت ہمارے سامنے "سعایہ" نہیں ہے، اس لئے یہاں مزید بحث کو ملتوی کرتے ہیں۔ یار زندہ صحبت باقی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اتنا اور سمجھ لینا چاہیے کہ امام طحاویؒ اپنی بلند پایہ محدثانہ و فقیہانہ شانِ تحقیق میں نادرۂ روزگار ہیں، اس امر کو موافق و مخالف سب نے تسلیم کیا ہے، حافظ ابنِ حجرؒ حافظ الدنیا ہیں، بہت بڑے محدث و عالی قدر محقق ہیں مگر پھر بھی امام طحاوی کے دلائل پر ان کے نقد کا کوئی خاص وزن نہیں پڑ سکتا، اس کے بعد حافظ ابن حجر کے استاذِ محترم یگانۂ روزگار محقق و مدقق حافظ عینیؒ نے جو گرفت حافظ پر کی ہے وہ نہایت وزن دار ہے، خود حافظ ابنِ حجر بھی ان کے انتقاضات کا جواب "انتقاض الاعتراض" پانچ سال کی طویل مدت میں پورا نہ کر سکے، ایسی حالت میں مولانا عبدالحئی صاحبؒ کے اعتراضات کو اہمیت دینا کسی طرح موزوں نہیں پھر ان کے اعتراضات کا نمونہ اوپر دیا گیا ہے، اس سے بھی ان کی قدر و قیمت معلوم ہو سکتی ہے۔ والعلم عند اللہ۔

حافظ ابن حزم کا طریقہ

آپ نے حسبِ عادت ائمہ مجتہدین کو مطعون کیا ہے، بحث بہت لمبی ہو چکی ہے ورنہ ان کے طرزِ استدلال کو بھی دکھلایا جاتا، البتہ دو امر قابلِ ذکر ہیں، اول یہ کہ آپ نے امام صاحب کی طرف محدث ابوبکر بن ابی شیبہ کی طرح یہی غلط بات منسوب کر دی ہے کہ ولوغِ کلب سے ایک بار دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے، دوسری اپنی ظاہریت کا مظاہرہ بھی پوری طرح کیا ہے مثلاً لکھا کہ (۱) نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے یہ بات ثابت ہوئی کہ برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس میں جو کچھ ہو اس کو پھینک دیا جائے، لیکن برتن کے علاوہ اگر کسی چیز میں کتا منہ ڈال دے تو اس کو پھینکنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس میں اضاعتِ مال ہے جس کی شریعت میں ممانعت وارد ہے۔ (۲) برتن کو سات بار دھونا چاہیے مگر جس پانی سے برتن کو دھوئیں گے وہ پانی پاک ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنے کا کوئی حکم وارد نہیں ہوا (۳) اگر کتا کسی برتن میں سے کھانے کی چیز کھالے، یا کھانے کے برتن میں اس کے جسم کا کوئی حصہ یا سارا ہی گر جائے، تو نہ وہ کھانا خراب ہوا، نہ برتن کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ وہ حلال طاہر ہے وغیرہ۔ (المحلی ۱۱۰۔۱)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا فتویٰ

آپ کے یہاں بھی بعض مسائل میں ظاہریت کی شان کافی نمایاں ہو جاتی ہے اور متضاد و بے جوڑ فیصلے بھی ملتے ہیں، مثلاً ۲۳۔۱ میں لکھا کہ پانی کے علاوہ اگر دودھ وغیرہ کھانے کی سیال چیزوں میں کتا منہ ڈال دے تو اس میں علماء کے دو قول ہیں، ایک نجاست کا، دوسرا طہارت کا، اور یہی دونوں روایت امام احمدؒ سے بھی ہیں، پھر لکھا کہ جس پانی میں کتا منہ ڈال دے اس سے وضوء جماہیر علماء کے نزدیک نادرست ہے بلکہ اس کے ہوتے ہوئے تیمّم کریں گے۔

پھر ۳۸۔۱ میں لکھا کہ احادیث میں صرف ولوغ کا ذکر آیا ہے، جس سے کتے کے ریق (منہ کے لعاب) کی نجاست مفہوم ہوئی۔ پس باقی اجزاءِ کلب کی نجاست بطریقِ قیاس سمجھی جائے گی، پیشاب چونکہ ریق سے زیادہ گندہ ہے، اس کی نجاست (قیاس سے) معقول ہوگی، اور بال وغیرہ کو ناپاک نہ کہیں گے۔

یہاں حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے قیاس کو تسلیم کیا مگر یہ بات وضاحت و صراحت کے ساتھ نہ بتلائی کہ اگر کتا کسی برتن میں پیشاب کر دے تو اس کو تین بار دھوئیں گے یا سات بار کیونکہ خنزیر کے بارے میں تو علامہ نووی نے تصریح کی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک اس کے جھوٹے برتن کو سات بار دھونا ضروری نہیں اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اور لکھا کہ یہ دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ (نووی شرح مسلم ۱۳۷۔۱ انصاری دہلی)

اگر خنزیر کا جھوٹا اکثر علماء کے یہاں کتے کے جھوٹے سے کم درجہ میں ہے، یا قیاس وہاں نہیں چل سکتا تو بولِ کلب وغیرہ میں کس طرح چلے گا؟! اور قیاس کی گنجائش ہے تو ائمہ حنفیہ کو اس بارے میں کیسے مطعون کیا جا سکتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں جب کتے کے جھوٹے سے کہیں زیادہ پلید و نجس چیزوں کی نجاست تین بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے تو اس کی نجاست بدرجۂ اولیٰ پاک ہو جانی چاہیے۔

اوپر بتلایا کہ دودھ وغیرہ میں منہ ڈالنے سے امام احمد کے ایک قول میں وہ نجس نہیں ہوتے، اور یہاں لکھا کہ کتے کے لعاب کی نجاست حدیث کا مفہوم و مراد ہے۔

ایک طرف ولوغِ کلب سے پانی کی نجاست مانتے ہیں اور طہارت میں تسبیع ضروری جانتے ہیں، دوسری طرف پانی ہی جیسی دوسری چیزوں دودھ وغیرہ کو اس کی وجہ سے نجس نہیں مانتے، یہ تو ابنِ حزم ہی کی سی ظاہریت ہوئی۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ حافظ ابنِ تیمیہ نے فرمایا:۔ کتے کے منہ سے (پانی میں منہ ڈالتے یا پیتے ہوئے) لعاب زیادہ نکلتا ہے وہ پانی پر غالب ہو جاتا ہے، اور اس میں مل جاتا ہے، متمیز نہیں ہوتا، اس لئے پانی نجس ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا لعاب نجس ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مناطِ حکمِ نجاست ان کے نزدیک تمیز و عدمِ تمیز ہے، حالانکہ اصل میں مناطِ حکم تغیر و عدمِ تغیر تھا اور کبھی وہ اس طرح توجیہ و تعبیر کرتے ہیں کہ کتے کے لعاب میں لزوجت و چکناہٹ ہے، اس لئے وہ بہ سرعت مستحیل نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ تمیز کے سوا استحالہ و عدمِ استحالہ مدارِ حکم ہے، غرض باوجود حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کی جلالت قدر کے مناطِ حکم کے بارے میں یہاں ان کا کلام مضطرب ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ شریعت نے احکامِ نجاست و طہارت جیسے ہر کہ ومہ کی ضرورت کے احکام کو استحالہ، تمیز وغیرہ دقیق امور پر محول نہیں کیا، جن کا جاننا و پہچاننا طویل تجربہ و ممارست کا محتاج ہے۔

صاحب البحر کا استدلال

آپ نے فرمایا:۔ ترکِ تسبیع اور عمل موافقِ تعامل ابی ہریرہ ہمارے لئے اس لئے کافی ہے کہ وہ راویِ حدیثِ تسبیع ہیں، یہ محال بات

ہے کہ ایک راوی صحابی قطعی چیز کو اپنی رائے سے ترک کردے، قطعی اس لئے کہ خبرِ واحد کی ظنیت بہ لحاظ غیر راویِ حدیث کے ہے، اور جس نے خود اس حدیث کو آنحضرت علیہ السلام کی زبانِ مبارک سے سنا ہے اس کے حق میں تو وہ قطعی ویقینی ہے حتی کہ اس سے نسخ کتاب اللہ بھی ہوسکتا ہے جب کہ وہ اپنے معنی میں قطعی الدلالۃ بھی ہو، پس لازمی بات ہے کہ وہ راویِ حدیث اگر کسی حدیث پر عمل نہ کرے گا تو یہ اس کے منسوخ ہونے کے یقین ہی کے سبب ہوگا۔ گویا اس کا ترکِ عمل بالحدیث بلاشبہ بمنزلۂ روایتِ ناسخ ہوگا۔ کذا فی فتح القدیر۔　(فتح الملہم ۴۴۵۔۱)

حافظ ابن قیم کا اعتراض

آپ نے استدلال مذکور پر کہا:۔ خالص دین کی بات جس کے سواء دوسری چیز اختیار کرنا ہمارے لئے درست نہیں اور وہی اس سلسلہ میں معتدل ودرمیانی راہ بھی ہے کہ جب ایک حدیث صحیح ثابت ہوجائے اور دوسری حدیث صحیح اس کی ناسخ نہ ہو تو ہمارا اور ساری امت کا فرض ہے کہ اسی ثابت شدہ حدیث کو اختیار کرلیں اور اس کے خلاف جو بات بھی ہو خواہ وہ راوی حدیث کی ہو یا کسی اور کی، ترک کردیں، کیونکہ راوی سے بھول، غلطی وغلط فہمی وغیرہ سب کچھ ممکن ہے۔ الخ۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے حافظ ابنِ قیم کا اعتراضِ مذکور نقل کرکے جواب دیا کہ یہ تقریر اتباعِ سنت وعمل بالحدیث کی اہمیت سے متعلق نہایت قابلِ قدر ہے، مگر اس کا موقع ومحل وہ صورت ہے، جس میں صرف ایک روایت ہو اور جیسا کہ پہلے معلوم ہوا یہاں حضرت ابو ہریرہؓ سے ولوغِ کلب کے بارے میں تسبیع وتثلیث دونوں کی روایات ثابت ہیں اور اسنادِ تثلیث کی بھی مستقیم ہے، جس نے اس کو منکر کہا۔ اس کی مراد شاذ ہے، اور شذوذ مطلقاً صحت کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق اس شرح کے مقدمہ میں کی ہے پھر حضرت ابو ہریرہ کا تثلیث پر تعامل جو دوسری نجاسات پر قیاس کا بھی مقتضیٰ ہے، وہ بھی صحتِ اسنادِ تثلیث کی تقویت کرتا ہے اور اسکی نکارت کو ضعیف بناتا ہے۔ رہا تسبیع کا فتویٰ اس کو استحباب پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے تاکہ دونوں قول میں توفیق بھی ہوجائے، واللہ اعلم۔

تسبیع بطورِ مداوات وعلاج وغیرہ

پہلے معلوم ہوچکا کہ ولوغِ کلب کے سبب برتن دھونے کا حکم امام اعظم ابوحنیفہ، امام احمد وامام شافعی تینوں کے نزدیک بوجہ نجاست ہے، کہ اس کا جھوٹا نجس ہے، صرف امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس کا جھوٹا پاک ہے۔ اور برتن دھونے کا حکم تعبدی ہے، جس کی کوئی علت ووجہ معلوم نہیں ہوتی، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کتا گھی، دودھ وغیرہ میں منہ ڈال دے تو نہ برتن دھونے کی ضرورت، نہ کھانا ترک کرنے کی، کیونکہ وہ خدا کا رزق ہے، صرف کتے کے منہ ڈالنے یا کھالینے سے اس کو ناپاک یا حرام نہیں کہہ سکتے۔ تاہم حافظ ابن رشد الکبیر مالکی نے "المقدمات" ۲۲۔۱ میں لکھا کہ حدیث معقول المعنی ہے گو سببِ نجاست نہیں، بلکہ یہ توقع ہے کہ جس کتے نے برتن میں منہ ڈالا ہے وہ دیوانہ ہو، تو سببِ خوفِ سمیت ہوا، پھر کہا کہ اسی وجہ سے حدیث میں سات کا عدد وارد ہوا ہے جو شارع نے بہت سے دوسرے مواضع[1] میں امراض کے علاج ودواء کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (معارف السنن ۳۲۳۔ للمحدث البنوری عم فیضہم)

حضرت علامہ عثمانیؒ نے لکھا کہ ہمارے زمانہ کے جرمن ڈاکٹروں نے تحقیق کی ہے کہ تتریب (مٹی سے برتن دھونا) اس سمیت کو دور

---

[1] مثلاً قولہ علیہ السلام "صبوا علی من سبع قرب" یا من تصبح بسبع عجوات" الخ وغیرہ (مؤلف)

کرنے کے لئے مفید ہے جو کتے کے لعاب میں ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ تسبیع کا امر کسی سببِ معنوی روحانی سے ہو۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ارشاد

''نبی کریم ﷺ نے کتے کے جھوٹے کو نجاسات کے ساتھ ملحق کیا ہے بلکہ اس کو زیادہ شدید قرار دیا، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کتا مستحقِ لعنت حیوان ہے فرشتے اس سے نفرت کرتے ہیں اور بلاعذر وضرورت اس کا پالنا اور اس کو ساتھ رکھنا روزانہ ایک قیراط اجر کم کر دیتا ہے، اس کا سر یہ ہے کہ کتا اپنی جبلت میں شیطان سے مشابہ ہے کہ اس کی خصلت کھیل، غضب، نجاستوں سے تعلق ومناسبت، ان میں پڑا رہنا، اور لوگوں کو ایذا پہنچانا ہے۔ اسی مناسبت سے وہ شیطان سے الہام بھی قبول کرتا ہے آپ نے دیکھا کہ باوجود ان امور کے لوگ کتوں کے بارے میں کوئی احتیاط و پرواہ نہیں کرتے، پھر لوگوں کو ان سے بالکل ہی بے تعلق ہو جانے کا حکم بھی تکلیف دہ ہوتا کہ ان کی ضرورت بھی شکار کے لئے اور کھیتی و جانوروں کی حفاظت کے لئے مسلم ہے تو شارع نے طہارت کی زیادہ تاکید و پابندی لگا کر کفارہ کی طرح رکاوٹ و بچاؤ کی ایک صورت نکال دی، پھر بعض حاملینِ ملت نے سمجھا کہ یہ سب تشریع کے طور پر نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی تاکید ہے، بعض نے ظاہرِ حدیث کی رعایت ضروری سمجھی، اور ظاہر ہے کہ احتیاط کی صورت بہتر وافضل ہے۔'' (حجۃ اللہ البالغہ ۱۸۵۔۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک سب سے زیادہ قوی وبے غبار ہے کہ سب احادیث پر عمل بھی ہو جاتا ہے اگر سببِ حکمِ تسبیع نجاست ہو تو اور نجاستوں کی طرح تین بار دھونا واجب اور سات بار مستحب ہے اور سببِ معنوی، روحانی وغیرہ ہو تب بھی احتیاط کا درجہ سات بار کے استحباب سے حاصل ہو جاتا ہے، اگر حکمِ شارع مداوات وعلاج کے طور پر ہے، تب بھی تسبیع کا حکم استحبابی رہے گا، جس طرح دوسرے مسبعات میں ہے۔

اگر دوسرے ائمہ ومحدثین نے تتریب وتثمین کو واجب قرار نہیں دیا، حالانکہ وہ دونوں بھی صحیح احادیث سے ثابت ہیں تو حنفیہ پر تسبیع کو واجب نہ ماننے کی وجہ سے کیوں نکیر ہے؟!

حق یہ ہے کہ مسئلہ زیرِ بحث کے سلسلے میں جتنے دلائل، اقوالِ ائمہ ومحدثین وتصریحاتِ محققین سامنے ہیں اور اصولِ شرع آیات، احادیث وآثار کی روشنی میں بھی سب سے زیادہ قوی، مدلل، محتاط ومعتدل مسلک حنفیہ ہی کا ہے، کیونکہ جس طرح واجب کو مستحب قرار دینا خلافِ احتیاط ہے، مستحب کو واجب ثابت کرنا بھی احتیاط سے بعید ہے۔ واللہ اعلم۔

بحثِ رجال: حضرت ابو ہریرہؓ سے تین بار دھونے کی روایت مرفوعاً کرابیسی کے واسطہ سے ہے، جس کو متکلم فیہ کہا گیا، حالانکہ خود ابن عدی نے اعتراف کیا کہ مسئلہ لفظ بالقرآن کے سبب ان میں کلام ہوا اور نہ صحتِ روایتِ حدیث میں کوئی کلام نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں لکھا:۔ آپ نے بغداد میں فقہ حاصل کیا، اور بہ کثرت احادیث سنیں، امام شافعیؒ کی صحبت میں رہے، اور ان سے علم حاصل کیا، ان کے بڑے اصحاب میں شمار ہوتے ہیں۔

خطیب نے کہا کہ ان کی حدیث بہت ہی کم اس لئے روایت کی گئی کہ امام احمد ان میں مسئلہ لفظ کے سبب سے کلام کرتے تھے، اور وہ بھی امام احمد پر تنقید کیا کرتے تھے، (مثلاً کہتے تھے کہ اس نوجوان کا کیا کریں، اگر ہم کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے تو کہتا ہے ''بدعت ہے'' اور اگر کہیں ''غیر مخلوق ہے'' تب بھی بدعت بتلاتا ہے) ابن مندہ نے مسئلہ الایمان میں ذکر کیا کہ امام بخاری بھی کرابیسی کی صحبت میں بیٹھتے تھے، اور انھوں نے مسئلہ لفظ بالقرآن کا ان ہی سے لیا ہے سنہ ۲۴۵ھ میں ان کی وفات ہوئی مسلم، ترمذی، اور بخاری نے غیر صحیح میں ان سے روایت کی ہے۔ (تہذیب ۳۵۹۔۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ کرابیسی امام احمد کے معاصر اور کبارِ علماء سے ہیں، ذکر وشہرت اس لئے زاویہ خمول میں پڑ گئی کہ مسئلہ خلق میں امام احمد سے اختلاف ہو گیا تھا، وہ امام بخاری اور داؤد ظاہری کے استاذ تھے اور ان سے ہی ان دونوں نے مسئلہ لفظ بالقرآن سیکھا تھا، اس کے

علاوہ کوئی جرح ان پر ہمارے علم میں نہیں ہے، پس اگر یہی وجہِ جرح ہے تو بخاری کو بھی مجروح کہنا پڑے گا۔

امام طحاوی نے جواثر معانی الآثار ۱۳ـ۱ میں عبدالسلام بن حرب کے طریق سے ابو ہریرہ کا قول نقل کیا کہ وہ تین بار دھونے کو فرماتے تھے اس میں ابن حزم نے عبدالسلام بن حرب کو ضعیف قرار دیا حالانکہ وہ صحاح ستہ کے راوی ہیں، اور امام ترمذی نے ان کو ثقہ حافظ کہا۔ دار قطنی نے ثقہ حجہ کہا (ابو حاتم نے ثقہ صدوق کہا) وغیرہ۔ ملاحظہ ہو تہذیب ۳۱۶ـ۶

(۱۷۲) حَدَّثَنَا اِسْحَاقُ قَالَ اَخْبَرَ نَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّ ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبِيْ عَنْ اَبِيْ صَالِحٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ رَجُلًا رَّاٰی كَلْبًا يَّاْكُلُ الثَّرٰی مِنَ الْعَطَشِ فَاَخَذَ الرَّجُلُ خُفَّهٗ فَجَعَلَ يَغْرِفُ لَهٗ بِهٖ حَتّٰى اَرْوَاهُ فَشَكَرَ اللّٰهُ لَهٗ فَاَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ وَقَالَ اَحْمَدُ بْنُ شَبِيْبٍ ثَنَا اَبِيْ عَنْ يُوْنُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّ ثَنِيْ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كَانَتِ الْكِلَابُ تُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَكُوْنُوْا يَرُشُّوْنَ شَيْئًامِّنْ ذٰلِكَ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ رسول ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:۔ ایک شخص نے ایک کتا دیکھا جو پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی کھا رہا تھا، تو اس شخص نے اپنا موزہ لیا اور اس سے (اس کتے کے لئے) پانی بھرنے لگا، حتیٰ کہ (خوب پانی پلا کر) اس کو سیراب کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو اس فعل کا اجر دیا اور اسے جنت میں داخل کر دیا۔ احمد بن شبیب نے کہا کہ مجھ سے میرے والد نے یونس کے واسطے سے بیان کیا وہ ابن شہاب سے نقل کرتے ہیں، ان سے حمزہ ابنِ عبداللہ نے اپنے باپ (یعنی عبداللہ ابن عمر) کے واسطے سے بیان کیا، وہ کہتے تھے کہ رسول ﷺ کے زمانے میں کتے مسجد میں آتے جاتے تھے لیکن لوگ ان جگہوں پر پانی نہیں چھڑکتے تھے۔

تشریح: حدیث الباب سے بظاہر امام بخاریؒ نے سورِ کلب کی طہارت کے لئے استدلال بتلایا ہے، کیونکہ بظاہر اسرائیلی نے اپنے موزہ کے اندر پانی لے کر کتے کو اسی سے پلایا ہوگا، مگر حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ۱۹۶ـ۱ میں لکھا کہ استدلال مذکور ضعیف ہے کیونکہ یہ اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ پہلی شریعتوں کے احکام ہم پر بھی لاگو ہوں، حالانکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور اگر اس مسئلہ کو تسلیم بھی کر لیں تو وہ ان احکام میں مفید ہوگا، جو ہماری شریعت میں منسوخ نہیں ہوئے، پھر اس سے طہارت پر استدلال اس لئے بھی نامکمل ہے کہ ممکن ہے اس نے موزہ سے پانی نکال کر کسی دوسری چیز میں یا گڑھے میں ڈال کر پلایا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موزہ سے ہی پلا کر اس کو پاک کرنے کے لئے دھو لیا ہو، یا ہو سکتا ہے کہ اس موزہ کو ناپاک سمجھ کر پھر استعمال ہی نہ کیا ہو۔ (غرض ان سب احتمالات کی موجودگی میں استدلال درست نہیں)

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے فرمایا:۔ اس موقع پر اگر استدلال کی حمایت میں کہا جائے کہ جن امور کی ضرورت تھی اور وہ حدیثِ مذکور میں بیان نہیں ہوئے، تو یہ سکوت بھی بیان کے مرتبہ میں ہے، لہٰذا استدلال مکمل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں سکوت معرضِ بیان میں نہیں ہے، کیونکہ حدیثِ الباب میں صرف قصہٗ مذکورہ کا بیان مقصود ہے، بیانِ مسئلہ نہیں، اگر بیانِ مسئلہ مقصود ہوتا تو اصول مذکورہ سے مدد لے سکتے تھے، راویانِ حدیث کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ کوئی قصہ اور واقعہ بیان کرتے ہیں تو اسی کے متعلق سارے احوال ذکر کرتے ہیں، تخریج مسائل کی طرف نہ ان کی توجہ ہوتی ہے، نہ ان کی رعایت وہ اپنی عبارتوں میں کرتے ہیں، یہ کام علماءِ مذاہب کرتے ہیں کہ ان کی تعبیرات سے مسائل نکال لیتے ہیں، اگرچہ اس طرح ان سے مسائل نکالنے کا طریقہ بہت ضعیف ہے اس ضعیف کو پیش نظر رکھو گے تو بہت سے دشوار مواضع میں کام دیگی، اور اس کے نظائر آئندہ اس کتاب میں آتے رہیں گے۔

فوائد علمیہ: حافظ ابن حجرؒ نے اس موقع پر وعدہ کیا کہ اسی حدیث کے دوسرے فوائد باب فضل سقی الماء میں بیان کریں گے چنانچہ باب مذکور میں ۲۸۔۵ میں فوائد ذیل تحریر فرمائے۔

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایک شخص تنہا اور بغیر توشہ کے سفر کر سکتا ہے، اور اس کا جواز ہماری شریعت میں جب ہے کہ اس طرح سفر کرنے میں جان کی ہلاکت کا ڈر نہ ہو۔ ورنہ جائز نہیں۔

امام بخاریؒ نے جو حدیث باب فضل سقی الماء میں درج کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ ایک شخص کہیں جا رہا تھا، اس کو سخت پیاس لگی تو وہ ایک کنوئیں میں اترا اور اس کا پانی پیا، پھر نکلا تو ایک پیاسے کتے کو دیکھا جو شدتِ پیاس سے زبان نکال رہا تھا اور گیلی مٹی کو زبان سے چاٹ رہا تھا، اس نے سوچا کہ یہ کتا بھی ایسی ہی تکلیف میں مبتلا ہے، جس میں میں مبتلا تھا، کنوئیں میں دوبارہ اتر کر موزہ میں پانی بھرا اور موزے کو منہ سے پکڑ کر دونوں ہاتھوں کے سہارے سے اوپر چڑھا اور کتے کو پانی پلایا، حق تعالیٰ کو اس کی یہ بات پسند آ گئی، اس لئے مغفرت فرما دی۔

(۲) حدیث سے لوگوں پر احسان وحسنِ سلوک کی بھی ترغیب ہوئی، کیونکہ کتے کو پانی پلانے سے مغفرت ہوگئی تو انسان کی ہمدردی اس سے بھی زیادہ اہم ہے اور مسلمان کو پانی پلانے وغیرہ کا اجر وثواب تو سب ہی سے بڑھ جائے گا۔

(۳) حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشرکین پر نفلی صدقات جائز ہیں، اور اس کا محل ہماری شریعت میں جب ہے کہ کوئی دوسرا شخص مسلمان زیادہ مستحق موجود نہ ہو، اسی طرح اگر آدمی بھی ہو اور حیوان بھی دونوں برابر کے ضرورت مند ہوں اور صرف ایک کی مدد کر سکتے ہیں، تو آدمی زیادہ محترم ہے، اس کی مدد کرنی چاہیے۔

وقال احمد بن شیب حدثنا ابی الخ

حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ اس سے بھی بعض لوگوں نے طہارت کلاب پر استدلال کیا ہے کہ زمانۂ رسالت میں کتے مسجد میں آتے جاتے تھے اور صحابہ کرام اس کی وجہ سے فرشِ مسجد کو نہیں دھوتے تھے مگر یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہی حدیث ان ہی احمد بن شبیب مذکور سے موصولاً اور صراحتِ تحدیث کے ساتھ ابونعیم وبیہقی نے **کانت الکلاب تبول و تقبل و تدبر فی المسجد** الخ کے الفاظ سے روایت کی ہے اور اصیلی نے ذکر کیا کہ اسی طرح ابراہیم بن معقل نے امام بخاری سے بھی روایت کیا ہے اور ابوداؤد واسماعیلی نے بروایت عبداللہ بن وہب یونس بن یزید، شیخ شبیب بن سعید مذکور سے بھی یوں ہی روایت کیا ہے، ایسی صورت میں استدلالِ طہارت کیونکر صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ بولِ کلب کی نجاست پر تو سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ابن المنیر نے کہا، مگر نقلِ اتفاق پر اعتراض ہوا ہے کیونکہ بعض لوگ کتے کا گوشت حلال کہتے ہیں اور بول ماکول اللحم کو پاک سمجھتے ہیں، اور بہت سے لوگوں نے تو سارے ہی حیوانات کے پیشاب کو پاک قرار دیا ہے بجز آدمی کے، جن میں حسبِ حکایت اسماعیلی وغیرہ ابنِ وہب بھی ہیں۔

پھر حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حدیث الباب کی بات ابتداءِ زمانۂ رسالت کی ہے۔ پھر جب مساجد کے اکرام وتطہیر کا حکم ہوا اور دروازے لگانے کی تاکید ہوئی تو وہ مسامحت باقی نہ رہی، کیونکہ اس حدیث میں ابنِ عمر سے یہ بھی منقول ہے کہ حضرتِ عمرؓ بلند آواز سے فرمایا کرتے تھے:۔ مسجد میں لغو باتیں کرنے سے اجتناب کرو تو جب لغو باتوں سے بھی روک دیا گیا۔ تو دوسرے امور کا حال بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ نجس زمین خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے، کیونکہ صحابۂ کرام پاک کرنے کے لئے معمولی طور سے بھی مسجد میں پانی نہ چھڑکتے تھے تو خوب اچھی طرح دھونے کی نفی بدرجہ اولیٰ نکل آئی اگر مسجد خشک ہو کر پاک نہ ہو جاتی تو صحابہ اس کو اسی طرح نہ چھوڑتے؟! لیکن اس استدلال میں نظر ہے، جو مخفی نہیں یہاں حافظ نے مذہب شافعیہ کی حمایت کی ہے اور امام ابوداؤد کی حمایتِ مذہبِ حنفی پر بے وجہ نقد کیا ہے، تفصیل اپنے موقع پر آئیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

افادات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اسی حدیث میں ابوداؤد نے تنبول کی روایت کی ہے، جس کی وجہ سے شافعیہ کو جواب ہی مشکل ہوئی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نجس زمین خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی اور دھونے کی نفی خود حدیث میں موجود ہے، لہٰذا اشکال ہوا کہ مسجد کی زمین ناپاک ہی کیسے چھوڑ دی جاتی تھی، خطابی نے تاویل کی کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کر کے آتے ہوں گے اور پھر مسجد میں سے گذرتے ہوں گے میں نے کہا کہ وہ کتے بہت ہی باادب و سمجھ دار ہوں گے، پھر اگر یہ بھی کہہ دیا جاتا تو کیا مضائقہ تھا کہ وہ استنجاء بھی کرتے ہوں گے، پھر حنفیہ کے یہاں بھی یہ نہیں ہے کہ خشک ہونے تک مسجد کی نجس زمین کو یوں ہی چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ امر مستنکر ہے، اور بہتر یہ ہے کہ سخت زمین ہوتو فوراً پانی بہا کر اس حصہ کو پاک کر لیا جائے، جیسا کہ بولِ عربی کے بعد نبی کریم ﷺ نے کرایا تھا (ابوداؤد) اور ازالۂ بدبو کے لئے بھی ایسا کرنا جلد ضروری ہے، اگر اس کے بعد بھی نجاست کا اثر باقی رہے یا زمین نرم ہو کر پیشاب نیچے تک سرایت کر جائے تو اس حصہ کو کھود کر مٹی پھینک دی جائے کہ اس کا حکم بھی ابوداؤد میں موجود ہے۔

غرض حنفیہ کے یہاں طہارتِ ارض کے لئے جہاں دوسرے مذکورہ طریقے ہیں، خشک ہو جانے کا اصول بھی اپنی جگہ ہر لحاظ سے درست ہے کیونکہ یہ سب طریقے احادیث سے ثابت ہیں۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ **فلم یکونو ایرشون شیئا** کا محمل وہ صورت ہے کہ زمین کا کوئی خاص متعین حصہ صحابہ کے علم میں نہ تھا جس جگہ کتوں نے پیشاب کیا ہو، اس لئے وہاں پانی بہانے اور پاک کرنے کا عمل بھی نہ ہوتا تھا، صرف اتنا اجمالی علم تھا کہ کتے آتے جاتے ہیں اور پیشاب بھی کرتے ہیں اس علم کلی اجمالی کے سبب وہ کسی خاص حصہ زمین کو فوری طور سے پاک کرنے کے مکلف بھی نہ تھے اور خشک ہونے سے جو زمین پاک ہونے کا طریقہ ہے، اسی پر اکتفا کیا جاتا ہوگا۔

روایت بخاری: حضرتؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کی عادت یہ بھی ہے کہ وہ روایت میں سے کسی اشکال والے جملے یا لفظ کو حذف کر دیا کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ امام بخاری نے یہاں تنبول کا لفظ بھی اسی لئے عمداً ترک کیا ہے پھر یہ ترک و حذف اس لئے کچھ مضر یا قابلِ اعتراض بھی نہیں کہ دوسری روایات سے معلوم ہو جاتا ہے۔

پھر فرمایا:۔ میرے نزدیک صاف نکھری ہوئی بات یہ ہے کہ شریعت نجاست کا حکم بغیر جزئی مشاہدہ یا اخبار کے نہیں کرتی، لہٰذا جہاں اخبار یا مشاہدۂ جزئیہ نہیں ہوتا، وہاں محض اوہام اور وساوسِ قلبی کی وجہ سے حکمِ نجاست نہیں کرتی، رہے احتمالات و قرائن، ان کو شریعت کبھی معتبر ٹھہراتی ہے کبھی نہیں، لہٰذا تقسیمِ احوال ہے بعض حالات میں اعتبار ہوگا بعض میں نہیں۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث میں جو کفار و مشرکین کے برتن دھونے کے بعد استعمال کی اجازت دی اس سے معلوم ہوا کہ شریعت بعض اوہام و احتمالات کو معتبر بھی قرار دیتی ہے اور یہ بات بطور اطلاق و عموم درست نہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے (لہٰذا جو چیزیں دوسروں کے استعمال میں رہی ہوں ان کو دیکھنا چاہیے کہ استعمال کرنیوالے طہارت و نجاست کے باب میں کیا نظریہ و تعامل رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم)

ہمارے فقہاء کی تعمیم عبارات سے مغالطہ ہو جاتا ہے، مثلاً وہ کہہ دیتے ہیں، کہ ''دارالحرب سے جتنی چیزیں ہمارے پاس آئیں گی وہ سب مطلقاً طاہر ہیں، حالانکہ میرے نزدیک مشرکین[1] و مجوس کی پکائی ہوئی تمام چیزیں مکروہ ہیں، کیونکہ غلبۂ ظن ان کی نجاست کا ہے، جس طرح

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت ہی ضروری و کارآمد شرعی مسئلہ کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، جس سے اکثر لوگ محض تعمیماتِ فقہاء کے سبب سے غفلت برتتے ہیں۔ امام ترمذی نے مستقل باب ''ماجاء فی الاکل فی آنیة الکفار'' کا قائم کیا ہے اور امام بخاری نے باب آنیة المجوس و المیتة قائم کیا ہے، اور دونوں نے ابوثعلبہ خشنی کی روایت نقل کی ہے، انھوں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمتِ مبارک میں عرض کیا کہ ہم اہل کتاب کے ساتھ رہتے ہیں، ان کی ہانڈیوں میں کھانا پکا لیتے ہیں اور ان کے برتنوں میں پانی پی لیتے ہیں، آپ نے فرمایا:۔ اگر تمہیں دوسرے برتن نہیں ملتے تو ان ہی کے برتن دھو کر استعمال کر لیا کرو، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

خود فقہاء نے بھی آزاد کھلی ہوئی پھرتی ہوئی مرغی کا جھوٹا مکروہ لکھا ہے، وہاں غلبہ ظن کے سوا کیا اصول ہے؟!

(۱۷۳) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنِ ابْنِ اَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا اَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ فَقَتَلَ فَكُلْ وَاِذَا اَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَاِنَّمَا اَمْسَكَ عَلٰى نَفْسِهٖ قُلْتُ اُرْسِلُ كَلْبِيْ فَاَجِدُ مَعَهٗ كَلْبًا اٰخَرَ قَالَ فَلَا تَأْكُلْ فَاِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلٰى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلٰى كَلْبٍ اٰخَرَ:۔

ترجمہ: عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے (کتے کے شکار کے متعلق) دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ جب تم سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑ دو اور وہ شکار کر لے تو تم اس (شکار) کو کھا لو، اور اگر وہ کتا اس شکار میں خود (کچھ) کھا لے تو تم (اس کو) نہ کھاؤ، کیونکہ اب اس نے شکار اپنے لئے پکڑا (تمہارے لئے نہیں پکڑا) میں نے کہا میں (شکار کے لئے) اپنے کتے کو چھوڑتا ہوں، پھر اس کے ساتھ دوسرے کتے کو دیکھتا ہوں۔ آپ نے فرمایا، پھر مت کھاؤ کیونکہ تم نے بسم اللہ اپنے کتے پر پڑھی تھی، دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ اگر شکاری کتا سدھایا ہوا ہو اور اس کو کسی حلال جانور کے شکار کے لئے بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیا جائے اور وہ کتا اس جانور کو مار ڈالے تو وہ جانور حلال ہے بشرطیکہ کتے نے اس کا گوشت نہ کھایا ہو، اگر اس نے کھا لیا تو حرام ہوا، اس لئے کہ اس نے شکار اپنے لئے کیا، مالک کے واسطے نہیں کیا، اسی لئے حنفیہ نے تعلیم یافتہ کتے وغیرہ کی یہ علامت و شرط قرار دی ہے کہ وہ صرف شکار کے جانور کو پکڑے یا مار ڈالے، مگر کھائے نہیں، اگر کھا لیا تو وہ شرعاً تعلیم یافتہ اور سدھایا ہوا کتا نہ مانا جائے گا اور باز، شکرہ وغیرہ پرند اگر شکار کے لئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بخاری کی روایت میں اس طرح ہے کہ تم ان کے برتنوں میں مت کھاؤ پیو، بجز اس کے اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، اس صورت میں برتن دھو کر استعمال کر لیا کرو۔ (بخاری ۸۲۵-۸۲۶)

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابن المنیر نے کہا:۔ امام بخاریؒ نے ترجمہ مجوس کا رکھا اور حدیث میں اہلِ کتاب کا ذکر ہے، کیونکہ خرابی دونوں کے یہاں ایک ہی ہے یعنی نجاستوں سے پرہیز نہ کرنا، کرمانی نے کہا اس لئے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کیا، حافظ نے کہا کہ بہتر جواب یہ ہے کہ بعض احادیث میں مجوس کا بھی ذکر ہے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور ایک روایت میں یہود، نصاریٰ و مجوس تینوں کا بھی ذکر ایک ساتھ مروی ہے۔

پھر اگرچہ اہلِ کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، مگر چونکہ وہ خنزیر و خمر سے اجتناب نہیں کرتے، اس لئے ان کے برتن اور پکانے کی ہانڈیاں اور چمچے پاک نہیں ہوتے، اس لئے ان کے سارے ہی برتن بغیر دھوئے ہمارے لئے ناپاک ہیں۔

پھر علامہ نووی نے یہ بھی لکھا کہ حدیث میں جو یہ شرط معلوم ہوتی ہے کہ اگر دوسرے برتن میسر نہ ہوں تو دھو کر استعمال کر سکتے ہیں، حالانکہ فقہاء بلا قید اجازت لکھدیتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کا مقصد ان کے ان برتنوں سے نفرت دلانا ہے، جن میں وہ خنزیر کھاتے ہیں یا شراب رکھتے ہیں اور فقہاء عام برتنوں کا حکم لکھتے ہیں، اس لئے جن برتنوں میں خنزیر یا شراب استعمال کی جائے، ان کے استعمال کی کراہت سے فقہاء بھی انکار نہیں کرتے، نہ ان کی کراہت قابلِ انکار ہے۔

علامہ خطابی نے بھی لکھا کہ اصل وجہ ممانعت یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی ہانڈیوں و دیگچیوں میں سور کا گوشت پکاتے تھے، اور اپنے دوسرے برتنوں کو شراب میں استعمال کرتے تھے، اسی لئے ان کے کپڑوں اور پانی کو قابلِ اجتناب نہیں قرار دیا گیا، مگر جو لوگ نجاستوں سے احتراز نہیں کرتے یا ان کی عادت جانوروں کا پیشاب استعمال کرنے کی ہو تو ان کے کپڑوں کا استعمال بھی جائز نہ ہوگا، جب تک یہ تحقیق نہ ہو جائے کہ ان کے کپڑے ہر نجاست سے پاک ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۰-۳)

معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے مشرکین وغیرہم کے مطبوعات کو جو مکروہ فرمایا، اس کا ثبوت احادیث و تشریحاتِ محققین سے ہے، اور آج کل جو اس معاملہ میں طہارت و نظافت کا اہتمام ختم ہو چکا ہے وہ بڑی اہم غلطی ہے، نیز فقہاء کی تعلیمات سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے! ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ اس زمانہ کے بعض علماء نے تو یورپ وامریکہ کے عام ہوٹلوں کے کھانوں کو بھی بے تکلف مباح کہدیا ہے، حالانکہ نہ وہاں ذبیحہ پر تسمیہ کا اہتمام ہے نہ پکانے کے برتنوں کی طہارت کا التزام۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور خنزیر و شراب کے برتنوں ہی میں حلال گوشت اور دوسری سبزیاں چاول وغیرہ بھی پکتے ہیں کیا اوپر کی تصریحات کی روشنی میں ایسے غلط فیصلوں پر نظر ثانی کی ضرورت نہیں؟! وما علینا الا البلاغ۔

سدھایا جائے تو اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ جب اس کو شکار پر چھوڑ دیں یا بھیجدیں تو چلا جائے اور جب واپس بلائیں تو بلانے سے آجائے، یہی قول حنفیہ اور اکثر علماء کا ہے، امام مالک اور شافعی (ایک قول میں) اس کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ شکار کے لئے سدھایا ہوا کتا وغیرہ اور پرند باز وغیرہ سب برابر ہیں، لہٰذا کتا بھی اگر شکار کے جانور میں سے کھالے تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کا باقی گوشت حلال ہے جس طرح شکاری پرندا اگر کھالے تو باقی گوشت بالاتفاق حلال ہے، حنفیہ نے جو فرق کیا ہے اول تو حدیث الباب ہی اس کی دلیل ہے کہ حضور علیہ السلام نے ایسے شکار کئے ہوئے جانور کا گوشت کھانا ممنوع قرار دیا جس میں سے کتے نے کھالیا ہو، اس کے بعد امام مالک و شافعی کا اس کو کھانے کی اجازت دینا صحیح نہیں ہوسکتا، دوسرے یوں بھی شکاری چوپائے کتے وغیرہ اور شکاری پرندوں میں بہت سے وجوہ فرق ہیں، جن کا بیان کتاب الصید میں آئے گا، اور وہاں ہم بدائع وغیرہ سے وہ تمام شرائط بھی لکھیں گے، جن کے تحت شکاری جانوروں کے ذریعہ شکار کرنے کی اجازت شریعت نے دی ہے، یہ بحث نہایت اہم، دلچسپ اور تفصیل طلب ہے، ناظرین اس کا انتظار کریں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اس موقع پر فرمایا:۔ سارے علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر شکاری کتا شکار کے جانور کو گلا گھونٹ کر ماردے تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ مردار ہو جائے گا، کیونکہ حلت کی ضروری شرط جرح (زخمی کرنا) ہے۔ اور بعض علماء نے خون نکلنا بھی شرط کہا ہے۔

قولہ فانما امسک الخ پر فرمایا:۔ نبی کریم کے اس ارشاد سے کہ "جو شکاری کتا، جانور کو شکار کر کے خود بھی اس کا گوشت کھالے، اس کا گوشت تمہارے لئے حلال نہیں، کیونکہ اس کی اس حرکت سے معلوم ہوا کہ اس نے شکار تمہارے لئے نہیں کیا بلکہ اپنے واسطے کیا ہے۔" اس نطقِ نبوی سے اشارہ ہوا کہ کتا جب اپنے کو رضاءِ مولیٰ و مالک[1] میں فنا کردیتا ہے، تو وہ اس کا آلہ بن جاتا ہے، اس کے اپنی ذات کے احکام ختم ہوکر، مالک کی چھری کے مرتبہ میں ہو جاتا ہے، اسی طرح جو بندے اپنے مولیٰ و مالک جل ذکرہ کی رضا جوئی کی راہ میں اپنے آپ کو فنا کردیتے ہیں، وہ بھی دنیا اور دنیا کی چیزوں میں اس کے صحیح نائب، خلیفہ، اور قائم مقام ہوتے ہیں' یہ شان خدا کے محب و محبوب کی ہی اور جس طرح کتا اپنے مالک کا پوری طرح مطیع بن کر مالک کے حکم میں ہو جاتا ہے' ایسے بندے بھی **خلفاء اللہ فی الارض** ہوتے ہیں پھر اسی سے

---

[1] رضاءِ مولا و مالک میں فنا ہی کی مثال مجاہدین فی سبیل اللہ کی بھی ہے، کہ حسبِ تصریح فقہاء وہ لوگ اعلاءِ کلمۃ اللہ کے لئے (جو حصولِ رضاءِ مولی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے) اپنے نفس ونفیس، گھر بار وطن، مال و دولت وغیرہ وغیرہ ہر چیز کو نظر انداز کر کے نکل کھڑے ہوتے ہیں، پھر یاتن رسد بجاناں یا جاں زتن برآید، کے مصداق شوقِ شہادت میں قدم بقدم آگے بڑھاتے ہیں، ایسے لوگوں کی کم سے کم تعداد بھی زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے، کہ وہ احکم الحاکمین، **فعال لما یرید**، کے نائب خلیفہ، اور اسی کے آلات و ہتھیار بن جاتے ہیں، جس نے اصحاب الفیل کے لشکر جرار کے مقابلہ میں ابابیل سنگریزوں کو ایٹم بم بنادیا تھا۔ یہ سب سے بڑی فنا کی صفت و نعمت ہر مومن کو ہر وقت حاصل ہے اور ہونی چاہیے کیونکہ اگر کسی میں اقدامی جہاد کی قوت و صلاحیت نہیں ہے، تو دفاعی جہاد کا مکلف تو ہر مومن ہر وقت اور ہر آن ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ **اعدو و الھم ما استطعتم، خذو و احذ رکم** اور بنیان مرصوص والی آیات کا مفہوم سمجھا جائے، اور کتے کی موت پر شیر کی موت کو ترجیح دی جائے۔

شمشیر و سناں اول، شمشیر و سناں آخر — اللہ کے بندوں کو آتی نہیں روباہی

وضاحت: اقدامی جہاد فرضِ کفایہ ہے، اور اس کے لئے بہت سی شرائط و قیود ہیں، لیکن دفاعی جہاد فرضِ عین ہے یعنی اگر کفار مسلمانوں پر حملہ آور ہوں اور ان کی جان اور مال، آبرو وغیرہ ضائع کرنا چاہیں تو ان مسلمانوں پر ہر حال میں اپنا دفاع کرنا فرضِ عین ہے اور جو دوسرے مسلمان ان کو کفار کے نرغہ سے بچاسکیں، ان پر بھی اعانت و امداد فرض ہے کیونکہ مسلمان کی جان و مال و عزت کی حفاظت کرنا نماز روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ فرائض کی طرح فرضِ عین ہے اور اس میں کوتاہی کرنا سخت گناہ ہے، حضرت الاستاذ العظیم شیخ الاسلام مولانا مدنیؒ نے ہندوستان کے فسادات کے موقع پر مسلمانوں سے فرمایا تھا کہ "تم غیر مسلموں پر حملہ مت کرو، لیکن اگر وہ خود تم پر حملہ آور ہوں اور تمہاری جان و مال و آبرو کو نقصان پہنچانا چاہیں تو ان کا ڈٹ کر مقابلہ کرو، اور انکو چھٹی کا دودھ یاد دلادو۔" واللہ الموفق والمعین۔

اس بندے کا حال بھی سمجھ لو اتباعِ نفس و ہوس میں اپنے مولیٰ و مالک کی مرضیات کے خلاف راستہ پر لگ گیا۔ اور اس طرح وہ خدا کے دشمنوں کی صف میں کھڑا ہو گیا، اس کا حال کتوں سے بھی بدتر ہے کہ باوجود علم و عقل و فضلِ انسانی، اپنے مالک کی معصیت کر کے، اس سے دور ہو گیا۔

بحث و نظر

قائلین طہارت کا استدلال

حضرتؒ نے فرمایا: حدیث الباب سے لعابِ کلب کو طاہر کہنے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اگر وہ نجس ہوتا تو حضور علیہ السلام ضرور حکم فرماتے کہ شکار کے جانور کو جس جس جگہ سے کتے نے پکڑا ہے، ان جگہوں کو دھویا جائے کیونکہ ہر جگہ اس کا لعاب لگا ہوگا، آپ نے اس کا حکم نہیں فرمایا، لہٰذا وہ پاک ثابت ہوا۔

شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ استدلال مبہمات سے کیا گیا ہے، جس کی صریح احادیث کی موجودگی میں کوئی حیثیت نہیں ہے، دوسرے یہ استدلال مسکوت عنہ سے ہے کہ چونکہ حضور علیہ السلام نے ان جگہوں کے دھونے کے حکم سے سکوت فرمایا اس لئے طہارت ثابت ہوئی، حالانکہ جس طرح آپ نے لعاب دھونے کا حکم نہیں فرمایا، زخموں سے نکلے ہوئے خون کو بھی دھونے کا حکم نہیں فرمایا تو کیا اس کو بھی پاک کہا جائے گا؟ اصل یہ ہے کہ لعاب اور خون وغیرہ دھونے کا حکم اس لئے نہیں فرمایا کہ شکار کرنے والوں میں یہ سب باتیں جانی پہچانی ہیں۔

امام بخاری کا مسلک

فرمایا: امام بخاری سے یہ بات مستبعد ہے کہ وہ لعابِ کلب کی طہارت کے قائل ہوں جبکہ اس باب میں قطعیات سے نجاست کا ثبوت ہو چکا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری نے دونوں طرف کی احادیث ذکر کر دی ہیں، ناظرین خود ہی کوئی فیصلہ کر لیں، کیونکہ یہ بھی ان کی ایک عادت ہے کیونکہ جب وہ کسی باب میں دونوں جانب قوت دیکھتے ہیں تو دونوں طرف کی احادیث ذکر کر دیا کرتے ہیں، جس سے یہ اشارہ ہوتا ہے کہ وہ خود بھی کسی ایک جانب کا یقین نہیں فرماتے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی رائے

جیسا کہ ہم نے شروع میں لکھا تھا کہ حافظ ابنِ حجرؒ یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاری کا مذہب بھی مالکیہ کی طرح طہارتِ سورِ کلب ہے، چنانچہ حدیث الباب پر انھوں نے لکھا کہ امام بخاری اس کو اپنے مسلک کے استدلال میں لائے ہیں اور وجہِ دلالت یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے کتے کے منہ لگنے کی جگہ کو دھونے کا حکم نہیں فرمایا، اور اسی لئے امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے کہ کتے کا لعاب نجس ہوتا تو اس کے شکار کو کھانے کا جواز نہ ہوتا لیکن محدث اسماعیلی نے اس کا جواب دیا کہ حدیث الباب نے تو صرف یہ بات بتلائی ہے کہ کتے کا شکار کو مار ڈالنا ہی اس کو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اس میں نہ نجاست کا ثبوت ہے نہ اس کی نفی ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے زخم سے نکلے ہوئے خون کو بھی دھونے کا حکم نہیں فرمایا، اور جو بات پہلے سے طے شدہ تھی، اس کی وجہ سے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی، اسی طرح لعاب کلب کی نجاست اور اس کو دھونے کی بات بھی دوسرے ارشادات کی روشنی میں طے شدہ تھی اس لئے اس کا بھی ذکر نہ فرمایا ہوگا۔ (فتح الباری ۱۹۷۔۱)

ذبح بغیر تسمیہ

حدیث الباب کے آخر میں حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جب تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی مل جائے اور دونوں مل کر شکار

پکڑیں اور ماردیں، تو اس کا گوشت حلال نہیں، مردار ہے، کیونکہ تم نے اپنے کتے پر خدا کا نام لیا تھا، دوسرے پر نہیں لیا تھا، کیا اس تصریح کے بعد بھی یورپ وامریکہ وغیرہ کے بغیر تسمیہ ذبیحہ کو حلال قرار دینے کی جرأت کی جائے گی؟

بندوق کا شکار

جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے تصریح فرمائی کہ کتا اگر شکار کو گلا گھونٹ کر مار دے تو وہ حلال نہیں، اور فقہاء نے لکھا کہ شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اور بعض فقہاء خون نکلنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں، اسی طرح کتا اگر شکار کے جانور کو زخمی نہ کرے بلکہ اس کو یوں ہی زمین پر پٹخ پٹخ کر مار ڈالے تو وہ بھی حلال نہ ہوگا، کیونکہ حضور علیہ السلام نے غیر مجروح کو وقیذ وموقوذہ کے حکم میں فرمایا ہے اور اگر کسی عضو، ہاتھ، ٹانگ وغیرہ کو توڑ دیا، جس سے مرگیا تو اس میں اگرچہ امام ابو یوسف سے حلت کی روایت ہے، مگر امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا کہ بغیر جرح کے حلال نہیں، اس اطلاق سے عدم حلت ہی نکلتی ہے، اور امام کرخی نے لکھا کہ امام محمد ہی کی روایت زیادہ صحیح ہے۔　　(انوار المحمود ۱۹۰-۲)

فقہاء نے آیتِ قرآنی **وما علمتم من الجوارح مکلبین** سے دو باتیں جرح وتعلیم ضروری قرار دی ہیں، اور جرح کی شرط کو ہر صورت میں لازمی کہا ہے خواہ تیر وکمان وغیرہ ہی سے شکار کرے، کیونکہ حدیث میں معراض سے شکار کو بھی وقیذ فرمایا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ "معراض (بغیر پر ودھار کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) اگر (نوک کی طرف سے) شکار کو لگے کہ زخمی کر دے تو حلال ہے، اور اگر عرض کی طرف سے لگے تو مت کھاؤ، کیونکہ وہ وقیذ ہے" اور اسی پر قیاس کر کے بندقہ کا شکار کیا ہوا جانور مردار وحرام ہے کہ وہ بھی وقیذ ہے۔ بندقہ غلیل وکمان کے مٹی کے غلہ کو کہتے ہیں جن سے پرندوں وغیرہ کا شکار کیا جاتا ہے۔

امام بخاریؒ نے ۸۲۳ میں باب صید المعراض قائم کر کے لکھا کہ حضرت ابن عمرؓ نے بندقہ سے مارے ہوئے شکار کو موقوذہ (حرام) فرمایا اور حضرت سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم عطاء اور حسن بصریؒ نے بھی اس کو مکروہ فرمایا۔ پھر امام بخاری نے اسی حدیثِ معراض سے استدلال کیا۔ محقق عینی نے لکھا کہ حضرت ابنِ عمر کے اثر مذکور کو بیہقی نے موصولاً بھی روایت کیا ہے پھر حضرت سالم وغیرہ کے آثار کی بھی تخریج کی۔　　(عمدۃ القاری ۹۳-۱۲ الطبع منیریہ)

حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ تیر یا دوسری چیزیں اگر دھار کی طرف سے شکار کو لگیں تو وہ شکار حلال ہوگا، اور اگر دوسری جگہ سے لگیں اور ان سے شکار مرجائے تو حرام ہوگا، کیونکہ وہ ایسا ہے جیسے بھاری لکڑی یا پتھر وغیرہ سے مرجائے، اور یہ حدیث جمہور کے لئے حجت ہے اور اوزاعی وغیرہ فقہاءِ شام کے خلاف ہے، جو اس کو حلال کہتے ہیں۔　　(فتح الباری ۶-۴۷-۹)

صاحب ہدایہ کی تفصیل

معراض کے شکار کا حکم لکھ کر فرمایا کہ بندقہ سے اگر شکار مرجائے تو وہ بھی مردار ہے، کیونکہ وہ توڑتا پھوڑتا ہے، زخمی نہیں کرتا، اور اسی طرح اگر پتھر ہلکا اور دھاردار ہو، جس کی وجہ سے شکار کی موت زخمی ہونے سے سمجھی جائے تو اس کا شکار حلال ہے، لیکن اگر بھاری ہو، جس سے یہی سمجھا جائے کہ اس کے بوجھ اور چوٹ سے مرا ہے تو حلال نہیں، جس طرح لاٹھی، لکڑی وغیرہ سے ماردیں۔ البتہ اگر ان میں بھی دھار ہو اور اس سے مرجائے تو جائز ہوگا، غرض اصلِ کلی ان مسائل میں یہ ہے کہ شکار کی موت کو اگر زخم کے سبب یقینی قرار دے سکیں تو یقیناً حلال ہے اگر بوجھ وچوٹ کی سبب سے یقینی سمجھیں تو یقیناً حرام ہے اور اگر شک وتردد کی صورت ہو تو احتیاطاً حرام ہے۔

ان سب تفصیلات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اگر بندوق کی گولی کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر چلایا گیا اور اس سے جانور مرگیا تو وہ موقوذہ کے

حکم میں ہے، جس طرح صحابۂ کرام اور بعد کے حضرات نے بندقہ کے بارے میں فیصلہ کیا ہے بندقہ تو مٹی کا غلہ ہے جو غلیل یا کمان سے چھوڑا جائے تو اس کا زور معمولی اور وزن کم ہوگا، بخلاف گولی کے کہ بندوق کی وجہ سے اس کی طاقت و وزن کا اندازہ کتنے ہی پونڈ سے کیا گیا ہے اور اس کی رفتار پانچ سو گز فی سکنڈ سے زیادہ تیز ہوتی ہے، لہٰذا اس کی ضرب سے مرے ہوئے جانور کے بارے میں یہ فیصلہ قطعی ہے کہ گولی کے بوجھ اور چوٹ ہی سے جانور مرا ہے زخمی ہونے کے سبب سے نہیں مرا ہے۔ پھر اس کی حلت کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟!

مہم علمی فوائد

(۱) بندقہ کے شکار کی نظیر صحابہ کرام کے زمانہ سے موجود چلی آتی ہے، اور اسی کے مطابق ائمہ اربعہ اور سب محدثین وفقہاء نے بندقہ کے شکار کو حرام قرار دیا ہے، حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے محدثین نے بھی اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے، اور صرف فقہاءِ شام کا اختلاف ذکر کیا ہے، امام مالک کی طرف جو اس کی حلت بعض لوگ منسوب کرتے ہیں وہ پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچی۔

(۲)۔ یہ سمجھنا غلط ہے کہ بندوق بہت بعد کے زمانے کی ایجاد ہے، اس لئے اس کے مسئلہ کو متقدمین کی طرف منسوب نہیں کرسکتے، کیونکہ بندقہ کا مسئلہ صحابہ کرام وتابعین وائمہ مجتہدین کے سامنے آچکا تھا، جس پر بندوق کی گولی کا قیاس بجا و درست ہے، اس کے بعد عرض ہے کہ بندوق کی گولی کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا کہ وہ ''اچھی خاصی نرم اور تقریباً نوکدار ہوکر جسم کو چھیدتی ہوئی اس میں گھستی ہے اور پھر اس سے خون بہ کر جانور مرتا ہے'' محتاجِ ثبوت ہے اسی طرح اس سلسلہ میں جو بعض دوسری باتیں ثبوتِ مدعا کے لئے کی گئی ہیں، وہ سب محلِ نظر ہیں۔ والعلم عنداللہ۔ پھر حسبِ ضرورت مزید بحث کتاب الصید میں آئے گی، ان شاءاللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ مَنْ لَّمْ یَرَا لْوُضُوْٓءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَیْنِ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ وَقَالَ عَطَآءٌ فِیْ مَنْ یَّخْرُجُ مِنْ دُبُرِهٖ الدُّوْدُ اَوْ مِنْ ذَکَرِهٖ نَحْوُ الْقَمْلَةِ یُعِیْدُ الْوُضُوْءَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ اِذَا ضَحِکَ فِی الصَّلٰوةِ اَعَادَ الصَّلٰوةَ وَلَمْ یُعِدِ الْوُضُوْءَ وَقَالَ الْحَسَنُ اِنْ اَخَذَ مِنْ شَعْرِهٖ اَوْ اَظْفَارِهٖ اَوْ خَلَعَ خُفَّیْهِ فَلَا وُضُوْءَ عَلَیْهِ فَقَالَ اَبُوْ هُرَیْرَةَ لَا وُضُوْءَ اِلَّا مِنْ حَدَثٍ وَّیُذْکَرُ عَنْ جَابِرٍ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کَانَ فِیْ غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرُمِیَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَکَعَ وَسَجَدَ وَمَضٰی فِیْ صَلٰوتِهٖ وَقَالَ الْحَسَنُ مَازَالَ الْمُسْلِمُوْنَ یُصَلُّوْنَ فِیْ جِرَاحَاتِهِمْ وَقَالَ طَاؤُسٌ وَّمُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ وَّعَطَآءٌ وَّاَهْلُ الْحِجَازِ لَیْسَ فِی الدَّمِ وُضُوْءٌ وَّعَصَرَ ابْنُ عُمَرَ بَثْرَةً فَخَرَجَ مِنْهَا دَمٌ وَّلَمْ یَتَوَضَّأْ وَبَزَقَ ابْنُ اَبِیْ اَوْفٰی دَمًا فَمَضٰی فِیْ صَلٰوتِهٖ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالْحَسَنُ فِیْ مَنِ احْتَجَمَ لَیْسَ عَلَیْهِ اِلَّا غَسْلُ مَحَاجِمِهٖ:۔

(وضو کس چیز سے ٹوٹتا ہے؟ ''بعض لوگوں کے نزدیک صرف پیشاب اور پاخانے کی راہ سے وضوء ٹوٹتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی قضاءِ حاجت سے فارغ ہوکر آئے (اور تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو) عطاء کہتے ہیں کہ جس شخص کے پچھلے حصہ سے کیڑا یا اگلے حصہ سے جوں وغیرہ نکلے اسے چاہیے کہ وضوء لوٹائے اور جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ جب (آدمی) نماز میں ہنس دے تو نماز لوٹائے، وضوء نہ لوٹائے۔ اور حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ جس شخص نے (وضوء کے بعد) اپنے بال اتروائے یا ناخن کٹوائے یا موزے اتار ڈالے اس پر (دوبارہ) وضوء (فرض) نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ وضوء حدث کے سوا کسی اور چیز سے فرض نہیں ہوتا، حضرت جابر سے نقل کیا جاتا ہے کہ رسول ﷺ ذات الرقاع کی لڑائی میں (تشریف فرما) تھے ایک شخص کے تیر مارا گیا اور اس (کے جسم) سے بہت سا خون بہا (مگر) پھر بھی رکوع اور سجدہ کیا اور نماز پوری کرلی، حسن بصری کہتے ہیں کہ مسلمان ہمیشہ اپنے زخموں کے باوجود نماز پڑھا کرتے تھے، اور

طاؤس، محمد بن علی، عطاء اور اہلِ حجاز کے نزدیک خون (نکلنے) سے وضوء (واجب) نہیں ہوتا، عبداللہ ابنِ عمر نے (اپنی) ایک پھنسی کو دبا دیا تو اس سے خون نکلا، مگر آپ نے (دوبارہ) وضو نہیں کیا، اور ابنِ ابی نے خون تھوکا، مگر وہ اپنی نماز پڑھتے رہے اور ابنِ عمر اور حسن پچھنے لگوانے والے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ جس جگہ پچھنے لگے ہوں صرف اس کو دھو لے (دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت نہیں)

(۱۷۴) حَدَّثَنَا اٰدَمُ بْنُ اَبِی اِیَاسٍ قَالَ ثَنَا ابْنُ اَبِیْ ذِئْبٍ قَالَ ثَنَا سَعِیْدُ نِ الْمُقْبُرِیُّ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا یَزَالُ الْعَبْدُ فِیْ صَلٰوةٍ مَّا کَانَ فِی الْمَسْجِدِ یَنْتَظِرُ الصَّلٰوةَ مَالَمْ یُحْدِثْ فَقَالَ رَجُلٌ اَعجَمِیٌّ مَّا الْحَدَثُ یَا اَبَا هُرَیْرَةَ قَالَ الصَّوْتُ یَعْنِی الضَّرْطَةَ:۔

(۱۷۵) حَدَّثَنَا اَبُو الْوَلِیْدِ قَالَ ثَنَا ابْنُ عُیَیْنَةَ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِیْمٍ عَنْ عَمِّهٖ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا یَنْصَرِفْ حَتّٰی یَسْمَعَ صَوْتاً اَوْ یَجِدَ رِیْحًا:۔

(۱۷۶) حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ قَالَ ثَنَا جَرِیْرٌ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرٍ اَبِیْ یَعْلَى الثَّوْرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِیَّةِ قَالَ قَالَ عَلِیٌّ کُنْتُ رَجُلاً مَّذَّاءً فَاسْتَحْیَیْتُ اَنْ اَسْاَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَاَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الْاَسْوَدِ فَسَاَلَهٗ فَقَالَ فِیْهِ الْوُضُوْءُ وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الْاَعْمَشِ:۔

(۱۷۷) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا شَیْبَانُ عَنْ یَحْیٰی عَنْ اَبِیْ سَلَمَةَ اَنَّ عَطَاءَ ابْنَ یَسَارٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّ زَیْدَ بْنَ خَالِدٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَاَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ قُلْتُ اَرَاَیْتَ اِذَا جَامَعَ وَلَمْ یُمْنِ قَالَ عُثْمَانُ یَتَوَضَّأُ لِلصَّلٰوةِ وَیَغْسِلُ ذَکَرَهٗ قَالَ عُثْمَانُ سَمِعْتُهٗ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَسَاَلْتُ عَنْ ذٰلِکَ عَلِیاً وَّ الزُّبَیْرَ وَطَلْحَةَ وَ اُبَیَّ بْنَ کَعْبٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فَاَمَرُوْهُ بِذٰلِکَ:۔

(۱۷۸) حَدَّثَنَا اِسْحٰقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ قَالَ اَخْبَرَنَا النَّضْرُ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَکَمِ عَنْ ذَکْوَانَ عَنْ اَبِیْ صَالِحٍ عَنْ اَبِیْ سَعِیْدِ نِ الْخُدْرِیِّ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَرْسَلَ رَجُلًا مِّنَ الْاَنْصَارِ فَجَاءَ وَرَاْسُهٗ یَقْطُرُ فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَعَلَّنَا اَعْجَلْنَاکَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اُعْجِلْتَ، اَوْ قُحِطْتَّ فَعَلَیْکَ الْوُضُوْءُ:۔

ترجمہ (۱۷۴): حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بندہ اس وقت تک نماز ہی میں گنا جاتا ہے جب تک وہ مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہے تاوقتیکہ اس کا وضوء نہ ٹوٹے، ایک عجمی آدمی نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ! حدث کیا چیز ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ ہوا جو پیچھے سے خارج ہوا کرتی ہے۔

(۱۷۵): حضرت عباد بن تمیم بواسطہ اپنے چچا کے، رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ (نمازی نماز سے) اس وقت تک نہ پھرے جب تک (ریح کی) آواز نہ سن لے، یا اس کی بو نہ پالے۔

(۱۷۶): محمد بن الحنفیہ سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:۔ میں ایسا آدمی تھا جس کو سیلانِ مزی کی شکایت تھی مگر (اس کے بارے میں) رسول اللہ ﷺ سے دریافت کرتے ہوئے شرماتا تھا تو میں نے مقداد ابن الاسود سے کہا، انھوں نے آپ سے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ اس میں وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس روایت کو شعبہ نے اعمش سے روایت کیا ہے:۔

(۱۷۷): زید بن خالد نے خبر دی کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص صحبت کرے اور اخراجِ منی نہ ہو (تو کیا حکم ہے) حضرت عثمان نے فرمایا کہ وضوء کرے جس طرح نماز کے لئے وضو کرتا ہے اور اپنے عضو کو دھولے، حضرت عثمانؓ کہتے ہیں کہ (یہ) میں نے رسول اللہ سے سنا ہے (زید بن خالد کہتے ہیں کہ) پھر میں نے اس کے بارے میں علیؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، اور ابی بن کعبؓ سے دریافت کیا، سب نے اس شخص کے بارے میں یہی حکم دیا۔

(۱۷۸): حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک انصاری کو بلایا، وہ آئے تو ان کے سر سے پانی ٹپک رہا تھا (انھیں دیکھ کر) رسول اللہ نے فرمایا، شاید ہم نے تمہیں جلدی بلوالیا۔ انھوں نے کہا، جی ہاں! تب رسول اللہ نے فرمایا، کہ جب کوئی جلدی (کا کام) آپڑے یا تمہیں انزال نہ ہو تو تم پر وضوء ہے (غسل ضروری نہیں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ باب من لم یر الوضوء سے امام بخاریؒ نواقضِ وضوء بتلانا چاہتے ہیں اور نواقض کے باب میں مس ذکر اور مسِ مرأۃ کے مسائل میں انھوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے کہ ان سے وضوء نہیں ہے، اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے کہ اس کو ناقض وضو نہیں مانا۔

وجہ مناسبِ ابواب محقق عینی نے یہ لکھی ہے کہ پہلے باب میں نفی نجاست شعرِ انسان وسورِ کلب کا ذکر تھا اس باب میں نفی نقضِ وضوء خارج من غیر السبیلین سے مذکور ہے، اور ادنیٰ مناسبت کافی ہے۔

امام بخاریؒ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لئے ترجمۃ الباب بھی خوب مفصل قائم کیا ہے، جس میں اقوالِ صحابہ و تابعین ذکر کئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اقوالِ صحابہ و آثار تابعین سے استدلال صحیح ہے اور سب جانتے ہیں کہ حنفیہ کے یہاں اقوالِ صحابہ کی تو بہت بڑی اہمیت ہے، حتیٰ کہ وہ ان کو قیاس پر بھی مقدم سمجھتے ہیں لیکن یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ امام بخاریؒ نے خلافِ عادت جو اس موقع پر ان کو زیادہ تعداد میں پیش کیا ہے، وہ حنفیہ کے خلاف کوئی اثر نہیں رکھتے کیونکہ حنفیہ کے پاس اس سے زیادہ آثار موجود ہیں، جو ابن ابی شیبہ اور مرضف مصنفِ عبدالرزاق میں مذکور ہیں، اور ہم سمجھتے ہیں کہ امام بخاری کے استاذِ اعظم محدث ابوبکر ابنِ ابی شیبہ نے جو امام اعظمؒ پر اعتراضات کئے ہیں، ان میں بھی زیرِ بحث مسئلہ کا کوئی ذکر اس لئے نہیں ہے کہ وہ جانتے تھے کہ ائمہ حنفیہ کا مذہب اس بارے میں قوی اور ناقابلِ تنقید ہے اور ان کے مصنف میں بھی ایسے آثار مرویہ ہیں، جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

اسلئے ہم وہ سب دلائل ذکر کریں گے جو حنفیہ کا مستدل ہیں، اور امام بخاریؒ کے پیش کئے ہوئے دلائل کا جواب بھی ذکر کرینگے، واللہ الموفق۔

بحث و نظر

جیسا کہ اوپر لکھا گیا خارج من غیر السبیلین کے مسائل میں محدث کبیر ابوبکر ابن ابی شیبہؒ نے مسلکِ حنفی میں کوئی مخالفت کتاب وسنت اور آثار کی نہیں پائی ورنہ وہ ضرور اس کو بھی اپنی کتاب الرد علی ابی حنیفۃ کا جزو بناتے، مگر ان کے تلمیذ خاص امام بخاریؒ نے اس باب کو حنفیہ وحنابلہ کے خلاف خاص اہمیت دی ہے، پھر ابن حزم ظاہری نے محلی میں نہایت تند و تیز لہجہ میں مسلکِ حنفی پر نکیر کی ہے انھوں نے حسبِ عادت اپنی معلومات کے موافق حنفی مذہب کی تشریح کرنے کے بعد لکھا کہ اس قسم کے مسائل کو کوئی درجۂ قبول حاصل نہیں ہوسکتا، اور نہ رسول اللہ ﷺ کے سوا ان سے نیچے کے کسی شخص کے قول و فعل کو ہم کوئی بڑائی و اہمیت دے سکتے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ان مسائل مذکورہ کا ابو حنیفہ سے پہلے کوئی بھی قائل نہ تھا اور ان مسائل کی تائید نہ معقول سے ہے نہ نص سے ہے اور نہ قیاس ہی سے، ہے کہ ایسے وساوس کے قائلین کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان پر تنقید کریں جو ماءِ راکد میں پیشاب کرنے والے، اور گھی میں چوہا سرنے کے مسائل میں امرِ رسول اللہ کا اتباع کرنے والے ہیں؟ یہ بڑی عجیب بات ہے کہ اس جیسی عجیب و غریب کوئی دوسری بات نہیں ہوسکتی۔ (المحلی ۱-۲۵۷)

لہ ہم پہلے ذکر کرآئے ہیں کہ ابن حزم ظاہری نے ماءِ راکد میں پیشاب کرنے کی حدیثی ممانعت سے کیسے کیسے عجیب و غریب مسائل نکالے ہیں، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی نے حسبِ عادت حنفی مسلک کو گرانے کی سعی کی ہے اور لکھا کہ قے اور نکسیر کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں جتنی احادیث زیلعی نے نصب الرایہ میں اور حافظ نے درایہ میں نقل کی ہیں وہ سب ضعیف ہیں، کسی سے استدلال درست نہیں اور نووی نے بھی خلاصہ میں یہی لکھا ہے کہ دم۔ قی اور ضحک فی الصلوۃ کی وجہ سے نقضِ وضوء کے بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں ہے (تحفہ ۹۰۔۱)

حافظ ابن حزم کا جواب

آپ کا یہ دعویٰ تو ظاہر البطلان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے قبل قے کرنے کی وجہ سے وضوء ٹوٹنے کا کوئی بھی قائل نہیں تھا، اور اس کو کیا کہا جائے کہ حافظ ابن حزم باوجود اپنی جلالتِ قدر وسعتِ نظر کے امام ترمذی ایسے عظیم القدر محدث اور ان کی حدیثی تالیف ترمذی شریف سے بھی واقف نہ تھے، اگر وہ ان سے واقف ہوتے تو معلوم ہو جاتا کہ امام صاحب سے قبل بھی صحابہ و تابعین اس کے قائل تھے کیونکہ امام ترمذی نے احادیث کے تحت مذاہب کی بھی نشاندہی کی ہے، چنانچہ ایک مستقل باب ''الوضوء من القئی والرعاف'' کا قائم کر کے ابو درداء سے حدیث روایت کی کہ رسولِ اکرم نے قے کے بعد وضو فرمایا، اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ اس حدیث کو حسین معلم نے اچھا کہا ہے اور ان کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے پھر بتلایا کہ اصحاب نبی کریم اور تابعین میں سے بہت سے اہلِ علم حضرات اس کے قائل تھے کہ قے اور نکسیر سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اور یہی قول سفیان ثوریؒ[۲]، ابنِ مبارک، امام احمد و اسحاق کا بھی ہے البتہ بعض اہلِ علم نے اس سے انکار کیا، اور وہ امام مالک و شافعیؒ کا قول ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اسی طرح حدیثِ معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب سے استدلال کر کے ابنِ حزم نے محلی ۱۳۶۔۱ میں لکھا کہ اگر پگھلے ہوئے گھی میں چوہا مر جائے تو سارا گھی پھینک دیں گے اور اس سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں (نہ اس کو پاک کرنے کی کوئی صورت ہو سکتی ہے) خواہ وہ بمقدار دس لاکھ قنطار یا اس سے کم و بیش بھی ہو (قنطار سو رطل کا ہوتا ہے) ابن حزم کے اس قسم کے فیصلوں پر علماءِ امت نے ہر زمانے میں تنقید کی ہے اور وہ اپنے زمانے میں ان کے معقول اعتراضات کا کوئی معقول جواب نہ دے سکے اس لئے صرف غصے جھنجلاہٹ کا اظہار کرتے رہے ہیں۔

یہاں ایک نہایت مفید علمی بات یہ قابلِ ذکر ہے کہ امام احمدؒ نے بھی حدیثِ معمر مذکور پر اعتماد کر کے جامد اور مائع گھی میں فرق کیا تھا، جس کے سبب حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کو ان کی طرف سے جوابدہی کرنی پڑی ہے اور حافظ موصوف نے کھلے دل سے اعتراف کر لیا ہے کہ امام احمد سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان پر حدیث معمر کا معلول ہونا مخفی رہا اور نہ ان کی عام عادت یہ تھی کہ بعض اوقات اگر مسائل میں احادیث سے استدلال کرتے تھے اور پھر ان احادیث کا معلول ہونا ان پر واضح ہو جاتا تھا تو وہ اپنے فیصلوں سے رجوع کر لیا کرتے تھے اور دوسرا طریقِ استدلال اختیار کر لیتے تھے، چنانچہ اس حدیثِ معمر کو امام بخاری ترمذی وغیرہما نے معلول قرار دیا ہے۔ اور یہ بات دوسرے طریقِ روایت سے ثابت ہوگئی کہ دونوں قسم کے گھی میں کوئی فرق نہیں ہے اور خود زہری کا فتویٰ بھی یہی تھا، پھر وہ کیسے تفریق کی بات روایت کرتے، امام احمد نے حدیث معمر کو صحیح خیال کر کے ان آثارِ صحابہ سے بھی صرفِ نظر فرما لی جن سے عدم تفریق کا ثبوت ہوتا ہے، پھر حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعودؓ، عباسؓ و زہریؒ کے فتاویٰ نقل کئے اور لکھا کہ حدیثِ ضعیف (و معلول) میں معمر کا قول ''فلا تقربوہ'' عامۂ سلف و خلف صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، کیونکہ جمہور علماء ''امام احمدؒ کی غلطی اور حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کا اعتراف'' نے ایسے گھی تیل وغیرہ کو روشنی کے لئے جلانے کی اجازت دی ہے اور بہت سے حضرات نے اس کی فروخت کی اجازت اور پاک کرنے کی بھی صورتیں متعین کی ہیں جو ''فلا تقربوہ'' کے قطعاً منافی ہے الخ حافظ ابن تیمیہ نے اس بحث کو بڑی عمدہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے جو ان کے فتاوہ میں ۲۴۰ سے ۳۵ تک پھیلی ہوئی ہے اور ابن حزم وغیرہ کی استدلال کی غلطی تو خوب واضح کیا ہے، علماء و طلباء کے لئے ایسی ابحاث کا مطالعہ وسعتِ نظر اور حدیثی فنی بصیرت کو بڑھانے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ واللہ الموفق

یہاں ہم نے مذکورہ بالا اشارات اس لئے بھی کئے ہیں تاکہ معلوم ہو کہ غلطی بڑے بڑے محدثین سے بھی ہو سکتی ہے جیسے امام احمدؒ وغیرہ اور حافظ ابن تیمیہ ایسے جلیل القدر محدث سے اس امر کا اعتراف نہایت قابلِ قدر اور سبق آموز چیز ہے۔ اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ (مؤلف)

[۲] علامہ ابن عبدالبر مالکیؒ نے لکھا کہ یہی قول امام زہری، علقمہ، اسود، عامر شعبی، عروۃ بن الزبیر، ابراہیم نخعی، قتادہ، حکم عیینہ، حماد حسن بن صالح بن حیی، عبید اللہ بن الحسین، اوزاعی کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۹۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔امام ترمذیؒ نے غیر واحد من اهل العلم سے اشارہ کثرت کی طرف اور بعض اہل العلم سے قلت کی طرف کیا ہے،جس سے ثابت ہوا کہ اکثر اصحاب رسول اکرم کا مختار وہی تھا جو حنفیہ کا مذہب ہے لہٰذا انکو مزید استدلال کی ضرورت ہی نہیں رہتی،تاہم ہماری دوسری بڑی دلیل وہ حدیث ہے جو حافظ زیلعی نے کامل بن عدی سے روایت کی ہے''الوضوء من كل دم سائل ''(ہر بہنے والے خون سے وضوء ہے)لیکن زیلعی کے نسخہ میں سہوِ کاتب سے بجائے عمر بن سلیمان کے محمد بن سلیمان درج ہو گیا ہے جو غیر معروف ہے اور عمر بن سلیمان بن عاصم معروف ہیں جن کی توثیق سید الحفاظ ابن معین اور امام نسائی نے کی ہے۔ (تہذیب ۴۵۸۔۷)

اور اس حدیث کی سند میں جو احمد بن الفرج ہیں ان کی وجہ سے حدیث نہیں گرتی کیونکہ احمد بن الفرج سے ابوعوانہ[1] نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے،جنھوں نے اپنی کتاب مذکور میں صرف صحیح احادیث روایت کرنے کا التزام کیا ہے،لہٰذا حدیث مذکور میرے نزدیک قوی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ دوسری دلیل حنفیہ وہ حدیث ہے جو بناءِ صلوٰۃ کے لئے ہے ابن ماجہ اور دارقطنی میں ہے۔''من اصابه قيء اورُعاف اومذى فلينصرف وليتو ضأ ثم ليبن على صلاته مالم يتكلم''(جس کو نماز کے اندر قے،نکسیر یا مذی آ جائے تو وہ پھر جائے اور وضو کر کے اپنی نماز جوڑے جب تک کہ بات نہ کرے)دارقطنی نے بحوالۂ حفاظِ حدیث اس حدیث کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے،اور ۳۸ سطر۴ میں جو فحدیث عائشہ صحیح'' درج ہوا ہے،حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک وہ سہو[2] کاتب ہے،کیونکہ نصب الرایہ کا نسخہ اغلاطِ کتابت سے بھرا ہوا ہے اس جگہ حافظ زیلعی نے''فحديث عائشة غیر صحیح لکھا ہوگا کہ ان کے نزدیک زیادہ صحیح وراجح ارسال ہی ہے اور میرے نزدیک بھی صحیح وراجح ارسال ہی ہے اور چونکہ اکثر علماءِ امت نے مرسل کو حجۃ مانا ہے خصوصاً جب کہ اس کی تائید وتقویت فتاویٰ صحابہؓ سے بھی ہو جائے،جیسا کہ زرقانی میں ہے،علی الاخص جبکہ اس کے مطابق تعامل بھی نمایاں رہا ہو تو مسئلہ زیر بحث میں مرسلِ مذکور کو حجت قرار دینے سے کیا امر مانع ہے؟!

آیتِ قرآنی اور مسئلہ زیر بحث کا ماخذ:

آپ نے فرمایا:۔آیت او جاء احد منكم من الغائط الخ مسئلہ کا اصل ماخذ ہے جس سے امام شافعیؒ نے نقضِ وضوء کے لئے دو اصل سمجھیں ایک من السبیلین جس کی طرف او جاء احد منكم من الغائط سے اشارہ کیا گیا ہے،دوسری مسِ مرأۃ جس کے ساتھ انھوں نے مسِ ذکر کو بھی ملا دیا کہ دونوں کا تعلق بابِ شہوت سے ہے۔اس طرح ان کے یہاں مدارِ حکم بطور تنقیح،مناط خروج من السبیلین اور مس

---

[1] احقر کی یادداشت اور فیض الباری والعرف الشذی میں ابوعوانہ ہی ہے اور آثار السنن پر حضرت شاہ صاحبؒ کے حواشی غیر مطبوعہ میں بھی ۳۵ پر ابوعوانہ ہی تحریر ہے،نیز وہاں حضرتؒ نے عمدۃ القاری ۴۴ ۵۔۲ اور فتح الباری ۲۳۔۲ کا حوالہ دیا ہے کہ دونوں نے ابوعوانہ کے احمد بن الفرج سے روایت لینے کا ذکر کیا ہے،یہ دونوں حوالے بھی مراجعت سے صحیح ثابت ہوئے،البتہ احقر کے پاس فتح الباری مطبوعہ خیریہ ہے جس میں ۱۹۔۲ پر حوالہ مذکورہ درج ہے،بظاہر یہ فرق مطبع کا ہے۔''معارف السنن''شرح سنن الترمذی (للعلامۃ المحدث البنوری عم فیضہم ۳۰۷۔۱ میں اس کی جگہ ابوزرعہ درج ہو گیا ہے جو بظاہر سہو کاتب ہے۔والعلم عند اللہ(مؤلف)

[2] افسوس ہے کہ''نصب الرایہ'' کے مجلسِ علمی ڈابھیل سے شائع شدہ نسخہ میں بھی یہ غلطی موجود ہے،اور اس طرف تصحیح میں توجہ نہیں ہوئی اس میں شک نہیں کہ تصحیح مذکور نہایت اعلیٰ پیمانہ پر ہوئی ہے جس سے ہزاروں مہم اغلاط دور ہو گئیں اور کتاب اپنے استحقاق کے بموجب بہت اونچے مقام پر آ گئی،مگر ظاہر ہے جس قسم کی مافوق العادہ تصحیح حضرت شاہ صاحب ایسے بحر العلوم کر سکتے تھے،اس سے وہ محروم ہی ہے ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا۔(مؤلف)

مراۃ قرار پایا، اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ ملامست سے مراد جماع ہے جو حضرت علیؓ وابنِ عباس سے بھی مروی ہے اور امام بخاریؒ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے جس کی تصریح باب التفسیر میں ہے اور اسی وجہ سے وہ بھی حنفیہ کی طرح مس مراۃ اور مس ذکر سے وجوبِ وضو کے قائل نہیں ہیں، لہٰذا نقضِ وضو کے لئے سببِ موثر ہمارے نزدیک او جاء احد منکم من الغائط سے صرف خروجِ نجاست قرار پایا، خواہ وہ سبیلین سے ہو یا دوسری جگہ سے، شافعیہ نے مس مراۃ کو بھی نصِ قرآنی کے ذریعہ ناقض وضو سمجھ کر حدیث کے ذریعہ مس، ذکر کو بھی اس کے ساتھ شامل کر دیا تھا، حنفیہ نے خارج من السبیلین کو تو ناقض وضو، اسی سے میں نے یہ فیصلہ بھی کیا اگر چہ اس کی تصریح ہمارے فقہاء نے نہیں کی کہ دوسرا ناقض اول کے اعتبار سے ہلکا اور کم درجہ کا ہی کیونکہ فرقِ مراتب[1] احکام میرے نزدیک ایک ثابت شدہ حقیت ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مسئلۃ الباب میں حنفیہ کا مذہب درایت و روایت دونوں لحاظ سے بہت قوی ہے جس کے لئے ترمذی کی حدیث "نقض الوضوء من القی" وغیرہ شاہد ہیں اور اگر چہ ترمذی نے خود اس پر سکوت کیا ہے، مگر ابن مندہ اصبہانی نے اس کی تصحیح کی ہے اور امام شافعیؒ کو بھی اس کی تاویل کرنی پڑی، کہا کہ وضوء سے مراد غسل اہم ہے (منہ کی صفائی، کلی وغیرہ کر کے) ظاہر ہے کہ یہ تاویل کتنی بے محل اور بے وزن ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ خطابی شافعیؒ کو معالم السنن ۱۱۷۔ امیں یہ حق بات کہنی پڑی، اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ سیلانِ دم غیر سبیلین سے ناقضِ وضوء ہے، یہی احوط المذھبین ہے اور اسی کو میں اختیار کرتا ہوں بہتر ہے کہ مزید فائدہ بصیرت کے لئے یہاں ہم مسئلہ زیرِ بحث کے متعلق مذہب کی تفصیل بھی ذکر کر دیں۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے بھی خروجِ نجس ہو تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے جبکہ وہ موضعِ خروج سے تجاوز کر جائے، مثلاً اگر زخم کے اندر سے خون نکلا اور زخم کے سرے پر آ گیا تو ابھی وضوء باقی ہے، البتہ جب اس سے ہٹ کر کسی دوسری طرف ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ حدیث میں دمِ سائل سے وضوء کا حکم وارد ہے، پس اگر زخم یا کان ناک وغیرہ سے کوئی غیر سائل چیز نکلے گی، جیسے پتھری، کیڑا وغیرہ تب بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔ قے ابکائی وغیرہ بھی چونکہ حنفیہ کے یہاں منہ بھر کر ہو اور روکے سے نہ رکے تو نجس غلیظ ہے اس لئے اس سے بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲): حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی ہر نجس چیز سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے بشرطیکہ وہ کثیر ہو، تھوڑی سے نہ ٹوٹے گا اور قلت و کثرت کا اعتبار ہر انسان کے جسم کے لحاظ سے ہے پس اگر کسی نحیف و کمزور آدمی کے بدن سے خون نکلا اور وہ اس کے بدن کے لحاظ سے زیادہ معلوم ہوا تو وضوء ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، اور یہی حکم قے کے متعلق بھی ہے۔

(۳): مالکیہ کہتے ہیں کہ خارج من غیر السبیلین کی وجہ سے صرف دو نادر صورتوں میں وضوء ساقط ہوگا، ان کے سوا اور کسی صورت میں نہ ہوگا وہ یہ ہیں۔

۱۔ بدن کے کسی سوراخ سے کوئی چیز نکلے بشرطیکہ وہ سوراخ معدہ کے نیچے ہو، اور سبیلین سے کسی چیز کا نکلنا بند ہو چکا ہو، اگر سوراخ معدہ کے اندر یا اوپر ہو تو اس سے نکلنے والی کسی چیز سے وضوء ساقط نہ ہوگا، جب تک کہ مخرجین کا انسداد اس طرح دائم و مستقل نہ ہو جائے کہ وہ سوراخ ہی گویا مخرج بن جائے، کیونکہ اس حالت میں جو چیز اس سے نکلے گی، وہ آنے والی صورت (منہ سے نجاست نکلنے) کے لحاظ سے بدرجۂ اولیٰ ناقضِ وضوء ہوگی اور اس کے بغیر نقضِ وضوء اسی طرح نہ ہوگا، جس طرح سوراخ کے معدہ کے نیچے ہونے اور سبیلین سے خروجِ نجاست کے منقطع نہ ہونے کی صورت میں نہ تھا۔

۲۔ دوسری نادر صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے سبیلین سے تو بول و براز کا نکلنا موقوف ہو جائے اور اس کے منہ سے پاخانہ پیشاب آنے لگے اس صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

---

[1] اس کی بحث و تفصیل ہم پہلے لکھ آئے ہیں۔ فتذ کو فالہ مبھم اجد او نفعک کثیرا، انشاء اللہ تعالیٰ۔ (مؤلف)

(۴)۔شافعیہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیزوں میں سے صرف دو نادر صورتوں میں وضوء ساقط ہوگا۔
ا۔معدہ کے نیچے کے کسی سوراخ سے کوئی چیز نکلے، بشرطیکہ اصل مخرج عارضی طور سے بند ہو پیدائشی بند نہ ہو(کہ اس میں سے کبھی بھی کوئی چیز نہ نکلی ہو، خواہ اس کا منہ نہ جڑا ہو) اگر معدہ کے اندر یا برابر یا اوپر کے سوراخ سے کوئی چیز نکلے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، اگرچہ مخرج بند ہی ہو اسی طرح اگر معدہ کے نیچے کے سوراخ سے نکلے اور اصل مخرج کھلا ہو، تب بھی نہ ٹوٹے گا، البتہ اگر وہ خلقی طور سے بند ہو، تب بدن کے جس جگہ کے سوراخ سے بھی کوئی چیز نکلے گی وہ ناقضِ وضوء ہوگی اور منافذِ اصلیہ منہ، ناک، کان میں سے کسی چیز کے نکلنے پر بھی وضوء نہ ٹوٹے گا خواہ وہ اصل مخرجِ عادی کے قائم مقام بھی ہو جائیں اور وہ بند بھی ہو(گویا اس جزئیہ میں مالکیہ و شافعیہ کا کھلا اختلاف ہو گیا، مثلاً مرض ایلاوس میں منہ سے پاخانہ پیشاب آنے لگے تو مالکیہ کے نزدیک نقضِ وضوء ہوگا شافعیہ کے یہاں نہیں اور اس جگہ ہم ان کے مذہب کو معقول و منقول کے قطعی خلاف پاتے ہیں)

۲۔کانچ نکلنے اور بواسیری مسے باہر آنے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۹۔ا) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات خود ہی واضح ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں معقول و منقول سے جس قدر مطابقت حنفی مسلک اور پھر حنبلی مذہب میں ہے، وہ دوسرے مذاہب میں نہیں ہے اور مذہبِ شافعی میں سب سے زیادہ بعد و عدمِ مطابقت ہے اس کے بعد حنفیہ کے مزید دلائل مختصراً یکجا پیش کئے جاتے ہیں۔صاحب بذل المجہود نے ۱۲۲۔ا میں علامہ عینی سے نقل کیا کہ اس باب میں جو کچھ دوسرے اہلِ مذاہب کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہے، کیونکہ تمام اقوالِ صحابہ کی تاویلِ حسن اور محملِ صحیح موجود ہے جس سے وہ حنفیہ کے خلاف نہیں اور اقوالِ تابعین اس لئے حجت نہیں کہ امام اعظم خود بھی تابعی ہیں اور وہ فرمایا کرتے تھے کہ تابعین کے اقوال ہم پر حجت نہیں کہ وہ بھی ہمارے زمانہ و مرتبہ کے ہیں، جو چیزیں ان کو پہنچیں ہم کو بھی پہنچیں اور جتنا شریعت کو وہ سمجھتے ہیں ہم بھی سمجھ سکتے ہیں، البتہ صحابۂ کرام کے اقوال و آثار ہم پر حجت ضرور ہیں مگر ہم ان کے مختلف اقوال میں سے جس قول و اثر کو قرآن و سنت کی روشنی میں قوی پائیں گے اس کو اختیار کر لیں گے۔

پھر علامہ عینی نے دس احادیث پیش کیں جو حنفیہ کی دلیل ہیں(ا) اور۔ان میں سب سے زیادہ قوی و صحیح حدیث بخاری کو قرار دیا جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فاطمہ بنت ابی جیش کو حالتِ استحاضہ میں سوال پر فرمایا:۔''یہ تو ایک رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے ،پس جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دیا کرو اور جب وہ ختم ہو تو خون کو دھو کر نماز پڑھا کرو۔'' ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ میرے باپ نے یہ جملہ بھی نقل کیا کہ'' ہر نماز کے لئے وضو کیا کرو تا آنکہ دوسرا وقت آجائے''

صورتِ استدلال

حدیثِ مذکور سے استدلال کی ایک صورت تو یہ ہے جس کو صاحبِ مرعاۃ شرح مشکوۃ نے بھی ۲۳۹۔ا میں نقل کیا ہے کہ سبیلین سے مراد بول و براز کے راستے ہیں اور استحاضہ کا خون پیشاب کی نالی سے نہیں آتا، تو معلوم ہوا کہ غیر سبیلین سے آنے والی چیزیں بھی ناقضِ وضوء ہوتی ہیں، جس کی طرف حدیث میں اشارہ ہوا کہ رگ میں آنے والا خون ناقضِ وضوء ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علاوہ سبیلین کے بدن کے جس حصے یا رگ سے بھی خون نکلے گا وہ ناقضِ وضو ہونا چاہیے، اس استدلال کو ذکر کر کے صاحبِ مرعاۃ نے یہ جواب بھی لکھا کہ'' فرجِ مرأۃ جس سے دمِ استحاضہ خارج ہوتا ہے چونکہ وہ قرب و مجاورت کی وجہ سے مخرجِ بول کے حکم میں ہے اس لئے اس کو بھی سبیلین سے ہی شمار کیا جائے گا اور اس لئے حیض و منی کو نواقضِ طہارت میں شمار کیا گیا ہے۔'' مگر اس جواب کی حیثیت حقیقت پسند نظروں سے پوشیدہ نہیں، اور حیض و منی تو نواقض، غسل میں سے ہیں، نواقضِ وضوء میں ان کا ذکر بے محل بھی ہے۔اس کمزوری کو صاحبِ مرعاۃ نے'' نواقضِ طہارت'' کا لفظ بول کر چھپایا ہے۔

دوسری صورت استدلال کی یہ ہے کہ حضورِ اکرم کے ارشاد سے حکمِ انتقاضِ وضوء کی علت دمِ عرق ہونا معلوم ہوتی ہے، سبیلین سے

نکلنا نہیں، پس بجائے اس کے مدارِ حکم دمِ عرق ہی ہوگا، اور اس سے ہر دمِ سائل کا ناقضِ وضوء ہونے کا ثبوت ظاہر و باہر ہے۔

(۲) ابنِ ماجہ و دار قطنی کی بناءِ صلوٰۃ والی حدیثِ عائشہؓ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اسماعیل بن عباس کی وجہ سے ضعیف قرار دینا اس لئے صحیح نہیں کہ ان کی توثیق سید الحفاظ ابنِ معین وغیرہ نے کی ہے، یعقوب بن سفیان نے ان کو ثقہ عدل کہا ہے، اور مشہور محدث یزید بن ہارون نے کہا کہ میں نے ان سے بڑا حافظِ حدیث نہیں دیکھا۔

علامہ عینی نے دس مرفوع و موقوف روایات ذکر کر کے لکھا کہ ان روایات میں سے بعض صحاح، بعض حسان اور بعض ضعاف ہیں اور صرف ضعاف بھی جب ایک دوسرے کو مؤید ہوں تو حسان کے مرتبہ میں ہو جایا کرتی ہیں، پھر ان روایات کی تقویت بہ کثرت آثارِ صحابہ و تابعین سے بھی ہو رہی ہے، مثلاً

(۱) الجوہر النقی میں ہے کہ محدث بیہقی نے باب من قال یبنی من سبقه الحدث میں حضرت ابنِ عمرؓ کے اس اثر کی تصحیح کی ہے کہ وہ نکسیر کی وجہ سے نماز توڑ کر وضوء کرتے اور لوٹ کر اپنی باقی نماز پوری کیا کرتے تھے، اور اس عرصہ میں کسی سے بات نہ کرتے تھے پھر کہا کہ استذکار میں علامہ ابن عبدالبر نے بھی لکھا کہ حضرت ابنِ عمرؓ کا مشہور و معروف مذہب نکسیر کی وجہ سے ایجابِ وضوء ہے اور یہ کہ نواقضِ وضوء میں سے ایک ناقض یہ بھی ہے اگر خون بہ نکلا ہو، اور اسی طرح جسم کے دوسرے حصہ سے بھی بہنے والا ہر خون ناقض ہے۔

نیز ابن ابی شیبہ نے ذکر کیا کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے فرمایا:۔ جس کی نماز کے اندر نکسیر پھوٹے تو وہ لوٹ کر وضو کرے، اور اگر بات نہیں کی ہے تو نماز کی بنا کر لے ورنہ پھر شروع سے پڑھے اور محدث عبدالرزاق نے بھی حضرت ابنِ عمرؓ سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے اور اسی طرح کے اقوال، حضرت علی، ابنِ مسعود، علقمہ، اسود، شعبی، عروہ، نخعی، قتادہ، حکم، حماد وغیرہ سے بھی منقول ہیں، وہ سب بھی نکسیر کے خون اور جسم کے ہر حصہ سے خون بہنے کو ناقضِ وضوء کہتے تھے۔

اس کے بعد صاحب الجوہر النقی نے لکھا کہ بیہقی نے عدمِ وضوء کو ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن کوئی دلیل و سند نہیں دی جس کو پرکھا جا سکتا، ان میں سالم مزا کا نام بھی لیا ہے حالانکہ ان سے مصنف ابی بکر ابنِ ابی شیبہ میں اس کے خلاف مروی ہے، سعید بن المسیب کا بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ ان سے مصنف مذکور میں خلاف مروی ہے، طاؤس کو بھی ذکر کیا حالانکہ ان سے بھی اسی مصنف میں خلاف منقول ہے، حسن کا نام بھی لیا ہے، حالانکہ ابنِ ابی شیبہ نے کہا کہ حسن اور محمد بن سیرین دونوں پچھنے لگوانے پر وضو کا حکم کرتے تھے، اور یہ بھی لکھا کہ حسن دمِ غیر سائل سے وضو کے قائل نہ تھے اور دمِ سائل سے وضوء کو کہتے تھے۔ یہ تینوں اسناد صحیح ہیں۔ (بذل المجہود ۱۳۱۔۱ تا ۱۳۳۔۱)

صاحب ہدایہ اور دلیل الشافعی رحمہ اللہ

حضرت محدث جلیل ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ ۱۱۔ا میں لکھا کہ صاحبِ ہدایہ نے جو امام شافعیؒ کی دلیلِ حدیث ''قاء ولم يتوضأ'' ذکر کی ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور حدیثِ ابن جریح جو دار قطنی کی روایت کی ہے، اس کے بارے میں بیہقی نے خود امام شافعیؒ سے ہی نقل کیا کہ یہ روایت نبی کریم سے ثابت نہیں ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے جو قاضی ابو العباس نے نقل کی ہے کہ امام الحرمین شافعی نے نہایہ میں اور امام غزالی شافعیؒ نے بسیط میں ذکر کیا کہ ''یہ حدیث کتبِ صحاح میں مروی ہے'' قاضی صاحب نے لکھا کہ یہ دونوں کا وہم ہے، ان دونوں کو حدیث کی معرفت حاصل نہ تھی، اور وہ دونوں اس میدان کے مرد نہ تھے۔

اس کے علاوہ شافعیہ نے دار قطنی کی حدیثِ ثوبان سے استدلال کیا ہے جس کو اوزاعی سے صرف عتبہ بن السکن نے روایت کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہے۔

مستدلات امام بخاریؒ کے جوابات

اس کے بعد ہم امام بخاریؒ کے مستدلات کے جوابات عرض کرتے ہیں۔

(۱) امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں سب سے پہلے تو آیت "**او جاء احد منکم من الغائط**" ذکر کی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ آیت کا مقصد نواقض واحداث کا شمار کرانا نہیں ہے اور نہ اس آیت سے جو خارج من السبیلین کا حکم نکلتا ہے، اس میں نقضِ وضوء کا حصر کسی کے نزدیک ہے، چنانچہ اضطجاعی وا تکائی نیند، بے ہوشی اور جنون تو بالاتفاق سب کے یہاں ناقضِ وضوء ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک نومِ قائم بھی ناقضِ وضو ہے امام احمدؒ کے نزدیک لمبی نیند جس حالت میں بھی ہو اور اونٹ کا گوشت کھانا ناقضِ وضو ہے، امام شافعی، مالک واحمدؒ کے یہاں مسِ ذکر و مسِ مراۃ بھی موجبِ وضوء ہے۔ وغیرہ

(۲) قال عطاء الخ آیت کے بعد امام بخاریؒ نے اقوالِ صحابہ و تابعین سے استدلال کیا اور سب سے پہلے حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول نقل کیا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، ہدایہ (صفحہ ۱۳) میں ہے کہ کیڑے کا سبیلین سے نکلنا ملابس بالنجاسۃ ہونے کے سبب ناقضِ وضو ہے، اور سبیلین کے علاوہ چونکہ ملابس بالنجاسۃ نہیں ہے (اس لئے ناقض بھی نہیں، بدائع ۲۴۔۱ میں ہے کہ سبیلین سے عادی وغیر عادی سب نکلنے والی چیزوں سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ وہ محل انجاس ہیں، اگر وہاں سے پاک چیز بھی نکلے گی تو ضرور نجاست کا اثر لے کر آئے گی، اسی لئے ریح خارج من الدبر بھی ناقض ہے، حالانکہ ریح (ہواء) فی نفسہٖ جسم طاہر ہے، البتہ ریح خارج من الذکر و من قبل المراۃ میں حنفیہ کے دو قول ہیں، ناقض کا بھی اور غیر ناقض کا بھی جو مع دلائل کتبِ فقہ میں مذکور ہیں۔

(۳) وقال جابر الخ محقق عینیؒ نے لکھا کہ حضرت جابر کا قول حنفیہ کے موافق ہے، کیونکہ ضحک، قہقہہ، تبسم تین چیزیں ہیں، ضحک وہ جس کی آواز آدمی خود سنے اور پاس والے نہ سنیں تو اس سے حنفیہ کے نزدیک بھی صرف نماز باطل ہوتی ہے، وضوء باقی رہتا ہے اور یہاں قولِ جابر میں اسی کا ذکر ہے، قہقہہ وہ ہے جس کو دوسرے بھی سنیں، اس سے حنفیہ کے یہاں نماز و وضوء دونوں باطل ہو جاتے ہیں اور تبسم جو بے آواز ہو، اس سے نہ وضو جاتا ہے نہ نماز۔

محقق عینیؒ[۱] نے یہاں ۹۳-۷۔ا میں یہ بھی لکھا کہ ضحک کی بحث میں جن لوگوں نے امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ نقل کر دیا کہ اس سے وضوء و نماز دونوں باطل ہو جاتے ہیں انھوں نے غلطی کی ہے پھر حافظ عینیؒ نے گیارہ احادیث اس امر کے اثبات میں پیش کیں کہ قہقہہ سے وضوء و نماز دونوں باطل ہو جاتی ہیں اور اس مسئلہ میں حق مذہب حنفیہ ہی کا ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہاں حضرتؒ کی رائے محقق عینی سے الگ ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں جابرؓ ہماری موافقت میں نہیں ہیں، البتہ ان سے ایک روایت دار قطنی کی یہ ہے کہ ضحک سے وضوء و نماز دونوں کے اعادہ کا حکم فرماتے تھے، مگر اس میں دار قطنی نے کلام کیا ہے دوسرے یہ کہ ہمارے یہاں وضوء کا حکم صرف قہقہہ کے بارے میں ہے۔ (اس لئے اگر جابر سے مطلق ضحک میں وضوء ثابت ہو جائے تو وہ بھی ہمارے موافق نہ ہوگا)

(۴) وقال الحسن الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ہمارے یہاں بھی یہی مسئلہ ہے، البتہ موزے نکالنے کی صورت میں صرف

---

[۱] لامع الدراری ۸۰۔ا سطر ۲۱ میں جو عبارت محقق عینی کی طرف نسبت کر کے نقل ہوئی ہے وہ ناقص اور بے ربط ہے والا وزاعی (سطر ۲۳) کے بعد کی عبارت بھی اگر آخر تک نقل ہو جاتی اور پھر عینی کا تعقب قلت مذہب ابی حنیفۃ الخ نقل کر کے ثم بسط الخ عبارت درج ہوتی تو بات واضح ہو جاتی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم "مؤلف"

پاؤں دھونے پڑیں گے، وضوء کا اعادہ اس میں بھی نہیں ہے، محقق عینی نے لکھا کہ بال، ناخن وغیرہ کٹوانے کے بارے میں اہل حجاز وعراق سب کا یہی مسلک ہے صرف ابوالعالیہ، حکم، حماد و مجاہد کہتے ہیں کہ پھر سے وضوء ضروری ہے اور مسحِ خفین کے بارے میں تفصیل ہے کہ اگر موضعِ مسح میں سے کچھ کھل جائے، تب بھی یہی حکم ہے جو حضرت حسن نے بتلایا لیکن اگر مسح کے بعد خفین کو نکال ہی دیا تو اس میں چار قول ہیں، (۱) پھر سے وضوء کرے، یہ قول مکحول، نخعی، ابن ابی لیلیٰ، زہری، اوزاعی، احمد و اسحٰق کا ہے اور امام شافعی کا بھی قولِ قدیم یہی تھا (۲) اسی جگہ پاؤں دھولے ورنہ پھر سے وضو کرنا پڑے گا، یہ قول امام مالک ولیث کا ہے (۳) جب وضو کا ارادہ کرے، اس وقت پاؤں دھولے، امام اعظم، ان کے اصحاب مزنی، ابوثور، اور امام شافعیؒ کا بھی (جدید) قول یہی ہے (۴) حسن، قتادہ اور نخعی کا (ایک) قول یہ ہے کہ اس پر وضوء وغیرہ کچھ نہیں، اتنا کافی ہے کہ پاؤں کو اسی حالت میں دھولے۔ (عمدۃ القاری ۷۹۴ـ۱)

(۵) وقال ابو ہریرۃ الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے امام بخاریؒ کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ خود امام بخاریؒ ۳۵ میں ابو ہریرہ سے "حدث" کی تفسیر نقل کر چکے ہیں کہ ما الحدث یا ابو ہریرہ؟ کے جواب میں انھوں نے "فساء او ضراط" فرمایا، جو خارج من السبیلین سے بھی زیادہ اخص ہے، تو اگر وہی تفسیر حدث کی یہاں مراد لیں تو امام بخاریؒ کے بھی خلاف پڑیگی، کیونکہ اس سے خارج من السبیلین کے بھی بہت سے افراد نکل جائیں گے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ قولِ ابی ہریرہ کو محض ایک طریقِ تعبیر اور طرز بیان کہا جائے، جو حالات و مواقع کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اس سے کسی خاص مقصد کے لئے استدلال کرنا کسی طرح موزوں نہیں۔

محقق عینی کے اعتراض

آپ نے دوسرے طریقہ پر نقد کیا کہ اگر امام بخاری کا مقصد یہ مان لیا جائے کہ یہاں حدث سے حضرت ابو ہریرہ کی مراد خارج من السبیلین ہے جیسا کہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے تو اس میں دو اشکال ہیں اول تو حدث اس سے عام ہے، کیونکہ اغماء جنون، نوم وغیرہ بھی تو بالا جماع حدث ہیں، پھر ایک عام لفظ حدث سے مراد خاص معنی خارج من السبیلین لینا کیسے درست ہوگا؟ اور عام معنی کے لحاظ سے "**لا وضوء الا من حدث**" کو تو سارے ہی ائمہ تسلیم کرتے ہیں، پھر قولِ ابی ہریرہ کو یہاں لانے کا فائدہ کیا ہوا؟

دوسرے یہ کہ ابوداؤد میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً ثابت ہے کہ "نماز میں اگر ریح نکلنے کا شبہ ہو جائے تو محض شبہ پر نماز نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سنے یا بدبو محسوس نہ کرے۔" اس میں حدث ہی کے لفظ سے آواز سننا یا بدبو محسوس کرنا مراد لیا ہے تو ابو ہریرہ ہی کی روایت سے حدث اس معنی میں خاص ہوا اور جو اثر امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ کا پیش کیا اس میں حدث بمعنی عام ہے، جو تمام احداث کو شامل ہے ایسی صورت میں قولِ ابی ہریرہ کو دلیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ (عمدۃ القاری ۷۹۵ـ۱)

(۶) ویذکر عن جابر الخ حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ امام بخاریؒ کی تعلیق مذکور کو موصولاً بھی محمد بن اسحٰق نے اپنی مغازی میں ذکر کیا ہے اور امام احمد ابوداؤد دار قطنی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، ابنِ خزیمہ، ابن حبان و حاکم نے تصحیح کی ہے سب نے اس کو طریقِ محمد بن اسحٰق سے روایت کیا ہے، ان کے شیخ صدقہ ثقہ ہیں جو عقیل سے روایت کرتے ہیں مگر چونکہ ان سے روایت بجز صدقہ کے اور کسی نے نہیں کی شاید اسی لئے امام بخاریؒ نے یذکر بطور تمریض کہا ہے، یعنی اپنا عدمِ جزم و یقین ظاہر کیا، یا اس لئے یذکر کہا کہ روایتِ مذکور کو مختصر کر کے لائے ہیں یا ابنِ اسحاق میں خلاف کی وجہ سے ایسا کیا ہوگا (فتح الباری ۱۹۷ـ۱)

محقق عینی کی تحقیق

فرمایا:۔ علامہ کرمانی نے کہا کہ "امام بخاری" "ویذکر عن جابر" صیغۂ تمریض اس لئے لائے ہیں کہ روایتِ جابر مذکور ان کے لئے غیر

یقینی ہے اوراس سے پہلے قال جابر کہا تھا کیونکہ وہاں جزم تھا، قال وغیرہ سے تعلیق مرادفِ تصحیح وجزم ہوا کرتی ہے۔'' محقق عینی نے کہا کہ کرمانی کی یہ توجیہ صحیح نہیں کیونکہ قال جابر سے جو حدیث امام بخاریؒ نے ذکر کی تھی، وہ اس روایت جابر کے لحاظ سے قوت وصحت میں بہت کم درجہ کی ہے کہ اس کی تصحیح اکابر نے کی ہے، پس اگر کرمانی کے نظریہ مذکورہ سے دیکھا جائے تو معاملہ برعکس ہوتا کہ پہلے یذکر عن جابر لکھتے اور یہاں قال جابر۔

اس کے بعد حافظ ابنِ حجرؒ کی توجیہ کو دیکھا جائے تو وہ کرمانی کی توجیہ سے بھی گری ہوئی ہے کہ امام بخاری نے چونکہ روایتِ مذکورہ کو مختصر کر کے لیا ہے اس لئے یذکر کہا، حالانکہ کسی روایت کو مختصراً ذکر کرنے کو بصیغہ تمریض لانا کوئی اصولی بات نہیں ہے، لہٰذا صواب یہ ہے کہ اس کو محمد بن اسحاق کے بارے میں اختلاف ہی کی وجہ سے سمجھا جائے۔ (عمدۃ القاری ۷۹۵۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا: تمریض کا صیغہ امام بخاریؒ نے اس لئے استعمال کیا ہے کہ عقیل عن ابیہ جابر سے روایت صرف یہی ہے جو ابوداؤد میں غزوۂ ذات الرقاع کے بارے میں مروی ہے، ابوداؤد کے علاوہ صحاح ستہ میں سے کسی نے ان عقیل بن جابر سے روایت نہیں لی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی توجیہ مذکور حافظین کی توجیہ سے بھی اعلیٰ ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ محمد بن اسحاق کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے صیغۂ تمریض امام بخاریؒ کے لئے موزوں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ان کے بارے میں بہت اچھا خیال رکھتے ہیں، اور گو ان سے کوئی حدیث صحیح بخاری میں نہیں نکالی، لیکن رسالۂ قراءت خلف الامام میں ان سے حدیث روایت کی ہے بلکہ بڑا مدار ان کی روایت ہی پر رکھا ہے، اور ۱۸ میں صرف توثیق کے اقوال نقل کئے ہیں، جرح کے اقوال چھوڑ دیئے ہیں، جو تہذیب ۴۲۔۹ تا ۴۶۔۹ میں مذکور ہیں۔ نیز بخاری میں بھی تعلیقات میں ان کے اقوال بطور استشہاد بہ کثرت لائے ہیں۔ تہذیب ۴۶۔۹ میں ہے کہ ابویعلی الخلیلی نے کہا ''محمد بن اسحٰق عالم کبیر ہیں، اور امام بخاری نے (صحیح میں) ان کی روایات اس لئے نہیں ذکر کیں کہ ان کی روایات لمبی ہوتی ہیں، غرض محمد بن اسحٰق کے بارے میں امام بخاری پر کوئی اثر بھی خلاف کا ہوتا تو جزء القراءت میں ان کے حالات ذکر کرتے ہوئے ضرور وہ اقوال بھی نقل کرتے، جو ان کے قابلِ احتجاج ہونے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، خصوصاً جبکہ وہ اقوال بھی امام احمد وابن معین ایسے اکابر محدثین کے تھے، اور اس سے بھی زیادہ قابلِ حیرت یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے مزید توثیق کرتے ہوئے لکھا کہ محمد بن اسحٰق سے ثوری وغیرہ نے روایت کی ہے اور امام احمد وابن معین نے بھی ان سے روایت کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ تہذیب ۴۳۔۹ میں امام احمدؒ کے یہ اقوال بھی نقل ہوئے ہیں (۱) ابنِ اسحاق تدلیس کرتے تھے۔ (۲) ابن اسحٰق بغداد گئے تو اس کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ کہ کس سے نقل کرتے ہیں (یعنی ثقہ غیر ثقہ کا لحاظ نہ کرتے تھے) کلبی وغیرہ سے بھی نقل کی ہے۔ (۳) ابن اسحٰق حجت نہیں ہیں (۴) عبداللہ بن احمد کہتے ہیں کہ میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ میرے والد امام احمد نے ان کی حدیث کو پختہ سمجھا ہو، پوچھا گیا کیا ان کی روایت کو امام احمد حجت سمجھتے تھے تو کہا: سنن میں ان کی حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے، اب ابنِ معین کے اقوال ۴۴ سے ملاحظہ ہوں:۔ (۱) محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں مگر حجت نہیں، (۲) لیس بہ باس (ان سے روایت جائز ہے) (۳) لیس بذلک ضعیف، (یعنی قوی نہیں، ضعیف ہیں) امام نسائی نے بھی ان کو ضعیف قرار دیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا خصوصی ارشاد

یہاں جزء القراءۃ ۱۸ میں محمد بن اسحٰق ہی کے ذکر میں امام عالی مقام نے یہ کلمات بھی ارشاد فرمائے ہیں:۔ ''بہت سے لوگ، ناقدین

کے کلام سے نہیں بچ سکے ہیں مثلاً ابراہیم، شعبی کے بارے میں کلام کرتے تھے، شعبی عکرمہ پر نقد کرتے تھے اور ایسے ہی ان سے پہلے لوگوں کے متعلق بھی ہوا ہے مگر اہلِ علم نے اس قسم کی باتوں کو بغیر بیان و حجت کے کوئی وقعت نہیں دی ہے۔ اور نہ ایسے لوگوں کی عدالت بغیر برہانِ ثابت ودلیل کے گری ہے اور اس معاملہ میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔''

کیا اس ارشاد سے امام اعظمؒ کی عدالت وحجیت وغیرہ کو کوئی فائدہ نہ پہنچے گا؟ خصوصاً جبکہ ان کی توثیق اور مدح وثنا کرنے والے ان ہی کے زمانے کے اکابر اور بعد کے جلیل القدر محدثین تھے، اور ان پر جرح ونقد بعد کے زمانے میں اور وہ بھی مبہم بے دلیل و برہان، یا کسی سوءِ ظن وغلط فہمی کے سبب ہوا ہے۔

اگر انصاف سے امام اعظم ومحمد بن اسحٰق کے بارے میں نقد وجرح کا پورا موازنہ کر لیا جائے تو امام بخاری ہی کے نظریہ پر امام اعظمؒ ہر قسم کی نقد وجرح سے بری ہو جاتے ہیں۔ **واللہ یقول الحق و ھو یھدی السبیل۔**

غرض یہاں حضرت شاہ صاحبؒ کی دقتِ نظر کا فیصلہ حافظ ابنِ حجر وعینی کے فیصلوں سے بھی بڑھ چڑھ کر معلوم ہوتا ہے۔ فیض الباری ۲۸۲۔۱ میں جو عبارت حضرتؒ کی طرف منسوب ہو کر درج ہوئی ہے، درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ یہاں عبداللہ بن محمد بن عقیل (ابن ابی طالب) کا کوئی تعلق زیرِ بحث اسناد سے نہیں ہے، یہاں تو عقیل بن جابر بن عبداللہ انصاری المزنی مراد ہیں، لہٰذا عبارتِ ترمذی وغیرہ امور بے محل ذکر ہوئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اثرِ جابر مذکور سے استدلال ناتمام ہے، کیونکہ (۱) اس امر کا پورا ثبوت[1] نہیں کہ اس واقعہ کی خبر بھی آنحضور کو ہوئی یا نہیں، اور آپ نے کیا حکم فرمایا؟ (۲) خون کو نجس تو سب ہی بالاتفاق مانتے ہیں، اس بات کی توجیہ کیا ہوگی کہ نجس خون جسم سے نکل کر بدن اور کپڑوں کو لگتا رہا اور نماز جاری رہی، حالانکہ ایسی حالت میں نماز کسی مذہب میں بھی صحیح نہیں۔

چنانچہ علامہ خطابی نے باوجود شافعی المذہب ہونے کے معالم السنن ۱۔۷۱ میں صفائی وانصاف سے یہ بات لکھدی:۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ خون نکلنے کو ناقضِ وضو نہ ماننے کا استدلال اس خبر سے کیسے صحیح ہو سکتا ہے جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ خون بہ کر بدن یا جلد کو ضرور لگتا ہے اور بسا اوقات کپڑوں کو بھی لگ جاتا ہے، حالانکہ بدن، جلد یا کپڑے کو ذرا سا خون بھی اگر لگ جائے تو امام شافعیؒ کے مذہب میں بھی نماز صحیح نہیں ہوتی، اور اگر کہا جائے کہ خون زخم سے کود کر نکلا، جس کی وجہ سے وہ ظاہرِ بدن کو بالکل نہ لگ سکا تو یہ بڑی عجیب بات ماننی پڑے گی۔ فیض الباری ۲۸۲۔۱ میں یہ جملہ بھی[2] علامہ خطابی کا نقل ہوا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول قیاس کی رو سے تو قوی ہے، مگر دوسرے حضرات کے مذاہب اتباع کے لحاظ سے زیادہ قوی ہیں، اتباع سے مراد کتاب وسنت کی مناسبت ہے۔ (۳) یہ ایک جزئی واقعہ کا حال ہے، جو عام ضوابط و قواعدِ شرعیہ پر اثر انداز نہیں ہو سکتا (۴) محققین کے نزدیک ایسے واقعاتی جزئیات سے مرفوعات کے مقابلہ میں استدلال کا کوئی وزن نہیں

---

[1] تحفۃ الاحوذی میں ایک حوالہ عینی شرح ہدایہ سے نقل کیا گیا ہے کہ حضور کو اس واقعہ کی اطلاع ہو گئی تھی، اور آپ نے ان دونوں پہرہ داروں کے لئے دعا فرمائی، لیکن یہ ثابت نہیں کیا گیا کہ یہ زیادتی قابلِ حجت ہے یا نہیں، ظاہر قابلِ حجت ہوتی تو حافظ ابنِ حجر وغیرہ اس کو ضرور ذکر کرتے ہیں۔

[2] میں اس حوالہ کی مراجعت نہیں کر سکا، اگر یہ صحیح ہے تو بڑی سند اس بات کی مل جاتی ہے کہ جن حضرات کو اصحابِ رائے وقیاس کہہ کر مطعون کیا گیا ہے اور ان کے مقابلہ میں امام شافعی، امام مالک وامام احمد کو اصحاب الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس کے خلاف وبرعکس کا اعتراف بھی ایسے جلیل القدر شافعی المذہب سے ہوا۔ درحقیقت اگر تتبع کیا جائے تو مسائل میں یہی حقیقت دائر وسائر ملے گی بجز ان مسائل کے جن پر کوئی منصوص حکم کتاب وسنت میں موجود نہیں ہے کیونکہ صرف ایسے ہی مسائل میں قیاس ورائے سے فیصلے کئے گئے ہیں۔ مگر پروپیگنڈے کی طاقت سے سیاہ کو سفید وبرعکس ثابت کرنے کی سعی ناکام کی گئی ہے۔ (واللہ المستعان)

ہے۔(۵) خود حدیث ہی کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صحابی نے نماز پوری نہیں کی بلکہ قراءۃ پوری کر کے صرف رکوع وسجدہ کر کے ختم کر دی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے اور دوسری کتب میں ہے کہ صرف رکوع کیا تھا (۶) اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابی نے سب کچھ غلبۂ حال میں کیا ہے، کہ سورۂ کہف جیسی طویل سورت کو باوجود خون کے فوارے بدن سے چھوٹنے کے پڑتے چلے گئے اور بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ان صحابی سے منقول ہیں:۔ خدا کی قسم! اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ جس سرحد کی حفاظت کا حکم مجھے رسول اکرم نے دیا ہے وہ تیری نماز کی وجہ سے ضائع ہو جائے گی، تو سورۂ کہف یا نماز پوری کرنے سے پہلے اپنی جان ہی جاں آفرین کے حوالے کر دیتا۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک صحابی مذکور کا بدن سے مسلسل خون کے بہنے کے باوجود قراءت کو قطع نہ کرنا اس لئے تھا کہ وہ اپنی اس ہیئتِ محمودہ مبارکہ کو آخر دم تک باقی رکھنا چاہتے تھے، اور اس خاص حالت میں رحمتِ خداوندی کی امید زیادہ کر رہے تھے، کیونکہ حدیث میں ہے شہید کو قیامت کے دن اس حالت میں لایا جائے گا کہ اس کے بدن کا رنگ تو خون سے سرخ ہوگا، اور مشک کی خوشبو اس سے مہکتی چلی آئے گی تو صحابیِ مذکور کا یہ خاص حال اس کے مناقب سے تعلق رکھتا ہے، جس طرح بعض مقبولینِ بارگاہِ خداوندی کی سجدہ کی حالت میں موت کو باب مناقب سے شمار کیا گیا ہے اور جس طرح بخاری میں شہادتِ قراء کے قصہ میں نقل ہوا کہ ایک صحابی شہید ہوئے، جسم سے خون بہنے لگا تو انھوں نے اس کو ہاتھوں میں لے کر اپنے چہرہ پر خوب ملا، اور کہتے جاتے تھے:۔ فزت ورب الکعبۃ (رب کعبہ کی قسم میں کامیاب ہوگیا) اس حدیث پر کسی نے بحث نہیں کی چہرہ پر خون کا ملنا کیسا ہے؟ اور جس طرح ایک صحابی کی وفات حالتِ احرام میں ہوئی تو حضور نے ارشاد فرمایا:۔ اس کا سر مت ڈھکو! کیونکہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائیگا، یہ بابِ بشارت سے ہے، کوئی تشریعی حکم نہ تھا، مگر بعض فقہاء نے اس کو حکم فقہی بنالیا جو صحیح نہیں۔

(۷) وقال الحسن الخ محقق عینی نے لکھا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ زخموں کی موجودگی میں بھی نماز پڑھتے تھے، ان کی وجہ سے نماز ترک نہ کرتے تھے، مگر اس وقت ان زخموں سے خون بہتا تھا، جس کی صورت یہ ہے کہ ان زخموں پر پٹیاں یا کھپچیاں بندھی رہتی تھیں اور اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کچھ خون زخم سے نکلے بھی تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے، الا یہ کہ وہ بہ نکلے، اور ایسے مقام تک پہنچ جائے جس کا دھونا فرض ہے، بہنے کی قید اس لئے لگی کہ خود حضرت حسن ہی سے بہ سندِ صحیح مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ بہنے والے خون سے وضوء کے قائل تھے، اور اس کے سواء نہیں، یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے اور یہ روایت ان کی دلیل ہے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو بہنے والے خون سے بھی وضوء کے قائل نہیں ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر اعتراض

محقق عینی نے اس موقع پر فرمایا:۔ حافظ نے لکھا کہ ''حدیثِ جابر مذکور میں جو صحابی سے حالتِ نماز میں خون بہنے اور نماز جاری رکھنے کا واقعہ نقل ہوا ہے اس میں اگرچہ بدن وکپڑوں کو خون لگنے کی صورت میں نماز جاری رکھنے کا کوئی جواب نہ ہو سکے، تب بھی خون نکلنے کے ناقضِ وضوء نہ ہونے پر دلیل بدستور قائم ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک نماز کی حالت میں خون نکلنا ناقضِ وضو نہ ہوگا، اسی لئے انھوں نے اس کے بعد متصل ہی حضرت حسن بصری کا قول نقل کر دیا کہ مسلمان زخموں کی موجودگی میں نماز پڑھا کرتے تھے۔'' میں کہتا ہوں کہ حافظ نے یہ بات سب سے زیادہ عجیب اور دور از عقل کہی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ امام بخاری کی طرف بغیر کسی قوی دلیل کے جوازِ صلوٰۃ مع خروج الدم کا مسئلہ کیونکر منسوب کر دیا، خصوصاً جبکہ حضرتِ حسن کے اثر سے وہ بات ظاہر بھی نہیں ہے، جس کو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، بڑی حیرت ہے کہ حافظ کی فہم بلکہ وہم اس بات کی طرف گیا، حالانکہ وہ ضرور اس روایتِ مذکورہ سے واقف ہوں گے، جس کا ذکر ہم مصنف ابن ابی شیبہ سے کر

چکے ہیں، اس کا انھوں نے ذکر تک نہ کیا، کیونکہ وہ ان کے مذہب کے خلاف تھا اور ان کی تحقیق کو باطل کرنے والا تھا، یہ طریقہ انصاف پسند لوگوں کا نہیں ہے، بلکہ معاندوں اور متعصبوں کا ہے جو ٹھنڈے لوہے پر بے فائدہ ضرب لگانے کے عادی ہوتے ہیں (عمدۃ القاری ۷۹۶۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا، ممکن ہے اس قولِ حسن کو مسئلہ معذور پر محمول کیا جائے، اس مسئلہ کو کبیر نے سب سے اچھا لکھا ہے، پھر فرمایا:۔ فقہاء نے ابتداءِ عذر اور بقاءِ عذر کے مسائل تو لکھ دیئے ہیں مگر ایک ضروری بات رہ گئی۔ جو صرف قنیہ میں نظر سے گذری،

ابتداءِ عذر کا مطلب یہ کہ معذور کب سے سمجھا جائے گا، اس کی شرط یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت حالتِ عذر میں گذر جائے، اگر ایسا ہوا تو شرعاً معذور قرار پایا لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ پہلا پورا وقت بغیر نماز کے گزار دے اور نماز کو اس وقت کے بعد قضا کر کے پڑھے اور اس وقت کے بعد دوسرے اوقاتِ نماز میں معذور والی نماز پڑھے جو وضو کر کے باوجود نقضِ وضو کے بھی نماز پڑھ سکتا ہے، یا پہلی دفعہ وقت کے اندر بھی نماز پڑھنے کی کوئی صورت ہے؟ فقہا نے کوئی حل نہیں لکھا، البتہ صرف قنیہ میں ہے کہ ابتداءِ عذر میں بھی وقت کے اندر وضو کر کے بحالتِ عذر نماز پڑھ لے، پھر اگر وہ وقت پورا عذر ہی میں گزر گیا تو وہ نماز صحیح ہوگئی، ورنہ اعادہ کریگا، بقاءِ عذر کا مسئلہ یہ ہے کہ جس وقت کے اندر ایک بار بھی عذر کا ظہور ہوگا، اس وقت تک وہ معذور ہی شمار ہوگا۔

علامہ قسطلانی کا اعتراض

آپ نے حنفیہ کے حضرت حسن کی اپنی رائے (وضوء بوجہ دم سائل) سے استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ حضرت حسن کا خود اپنا عمل ایسا ہوگا، مگر یہاں امام بخاریؒ ان کی روایت صحابہ کے بارے میں نقل کر رہے ہیں، اس لئے انفرادی عمل کے مقابلہ میں عام صحابہ کے عمل کو ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بہت بعید از عقل ہے کہ حضرت حسن کا مذہب عام و اکثر صحابہ کے خلاف ہو۔ واللہ اعلم۔

(۸) قال طاؤس الخ امام بخاری نے نقل کیا کہ طاؤس، محمد بن علی، عطاء اور اہل حجاز سب اسی کے قائل تھے کہ خون نکلنے سے وضوء نہیں، اول تو یہاں کوئی تصریح نہیں کہ دم سے مراد دمِ سائل ہے، اور دم غیر سائل میں حنفیہ کے نزدیک بھی وضوء نہیں ہے۔ جیسا کہ حضرت حسن بصری وغیرہ بھی اسی کے قائل تھے، پھر اگر دمِ سائل ہی مراد لیں تو اہلِ حجاز کی طرف مطلقاً یہ نسبت کرنا درست نہیں، کیونکہ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، عروہ وغیرہ بھی تو اہلِ حجاز ہی ہیں جو حسبِ تصریح علامہ ابنِ عبدالبر وغیرہ دمِ سائل سے نقضِ وضوء کے قائل ہیں، اس لئے امام بخاری کو یہاں قال طاؤس ومحمد بن علی وعطاء وغیرہم من اہل الحجاز کہنا چاہیے تھا کیونکہ وہ تینوں بھی حجازی ہیں اور سارے حجازی عدمِ نقض کے قائل نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ شاید ان حضرات کا قولِ مذکور بھی دمِ معذور یا دمِ سائل کے بارے میں ہوگا، جیسا حضرت حسن کا قول تھا۔

محقق عینی کا ارشاد

فرمایا:۔ قولِ مذکور قائلینِ عدم نقض کے لئے حجت نہیں بن سکتا، کیونکہ وہ حضرات اتباعِ فعلِ تابعی کے قائل نہیں ہیں، اور نہ وہ قول حنفیہ کے مقابلہ میں حجت ہے جس کی دو وجہ ہیں، اول یہ کہ طاؤس کے فعل سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ خون بہنے کی حالت میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، دوسرے بہ صورتِ تسلیم امامِ اعظمؒ سے منقول ہے وہ فرمایا کرتے تھے:۔ تابعین ہم ہی جیسے ہیں کسی امر میں اختلاف ہو تو ہم ان کو اور وہ ہمیں دلائل سے قائل کر سکتے ہیں، ان کے کسی اجتہادی فیصلے کو ماننے پر ہم مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان جیسے اجتہاد کا حق ہمیں بھی حاصل ہے، اور ہم اگر ان کے

خلاف کسی اجتہادی مسئلہ کوزیادہ صحیح (اور مطابقِ قرآن وسنت) دیکھیں گے تواسی پرعمل کریں گے،ان کے اجتہادی مسئلہ کوترک کردیں گے۔

محقق عینی نے اس بحث کے آخر میں لکھا کہ امام شافعی و مالک وغیرہ تو قولِ مذکور سے استدلال کرتے ہیں، مگر امام حنفیہؒ نے دارقطنی کی روایت ''الا ان یکون و ماسائلا'' سے استدلال کیا ہےاور یہی مذہب ایک جماعتِ صحابہ وتابعین کا بھی ہے علامہ ابوعمر نے نقل کیا کہ امام ثوری، حسن بن حی، عبیداللہ بن الحسن، امام اوزاعی، امام احمد واسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں اگر خون ذراسا ہو جو باہر نہ نکلے، یا جو نہ بہے، وہ سب ہی کے نزدیک ناقض وضوء نہیں ہے اور میرے علم میں کوئی بھی ایسا نہیں جو اتنی کم خون سے وضوء کو واجب کہتا ہو، بجز مجاہد کے صرف وہی تنہا اس کے قائل تھے (عمدۃ القاری ۷۹۷۔۱)

لمحۂ فکریہ: حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاریؒ کے حدیثِ سابق (خون نکلنے کی حالت میں نماز جاری رکھنے) پر یہ جملہ بھی چست کیا تھا کہ امام بخاری نے اس سے حنفیہ کا رد کرنا چاہا ہے جو دم سائل سے نقضِ وضوء کہتے ہیں، اسی طرح صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے بھی حنفیہ کے بعض جوابات پر تنقید کی ہے کیا یہ امر عجیب نہیں امر جو مذہب حسبِ تصریح ابن عبدالبر مالکی شافعیؒ صحابہ، تابعین، ثوری، اوزاعی، امام احمد وغیرہ کا بھی ہو، اس کے لئے صرف حنفیہ کو مطعون کرنا، اور مخالفت برائے مخالفت کا طریقہ اختیار کرنا کیا موزوں ہے! واللہ المستعان!

(۹) وعصر ابن عمر الخ محقق عینی نے لکھا کہ یہ اثر بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کیونکہ کسی زخم کو دبا کر خون نکالنے سے حنفیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا کہ وہ دمِ خارج (نکلا ہوا) نہیں بلکہ دمِ مخرج (نکالا ہوا) ہے (عمدۃ القاری ۷۹۸۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔''اول تو یہاں یہ تصریح نہیں کہ وہ خون نکل کر ایسے مقام تک پہنچ گیا، جس کا دھونا فرض ہے جیسا کہ حنفیہ قید لگاتے ہیں، دوسرے یہ کہ خارج ومخرج میں فرق ہے جیسا کہ ہدایہ وعنایہ میں ہے اگرچہ درمختار میں قولِ مختار دونوں قسم کی برابری کا لکھا ہے، مگر ہدایہ وعنایہ سے ترجیح تفریق معلوم ہوتی ہے واللہ اعلم۔

(۱۰) وبزق ابن اوفی الخ حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے کہ تھوک کے ساتھ خون آ جائے تو وضو نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ خون مغلوب ہو، اور اگر خون معدہ سے آئے تب بھی نہیں ٹوٹتا، البتہ اگر دانتوں میں سے نکلے تو غلبہ خون کی صورت میں ٹوٹ جائے گا، جب روایت میں کوئی شق متعین نہیں ہے تو یہ اثر بھی حنفیہ کے خلاف نہ ہوگا۔

محقق عینی نے لکھا کہ یہ صحابی ابن ابی اوفی بیعتِ رضوان اور اس کے بعد سب مشاہد میں شریک ہوئے ہیں کوفہ میں صحابۂ کرام میں سب سے آخر یعنی ۸۷ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے ان کی بینائی جاتی رہی تھی جن صحابہ کرام کو امامِ اعظم ابوحنیفہؒ نے دیکھا ہے ان میں آپ بھی ہیں اور امام صاحب نے آپ سے روایت بھی کی ہے، جو کوئی تعصب کی وجہ سے اس امر کا انکار کرے، اس کا اعتبار نہیں، آپ کی زیارت کے وقت امام صاحب کی عمر سات سال تھی جو سنِ تمیز ہے، یہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ امام صاحب کی ولادت ۸۰ھ کی ہے، اور ۷۰ھ کے قول پر اس وقت آپ کی عمر ۱۷ سال ہوتی ہے یہ بات نہایت ہی مستبعد ہے کہ کسی شہر میں ایک صحابیِ رسول اللہ ﷺ موجود ہوں پھر اس شہر میں کوئی ایسا کم نصیب شخص ہو، جس نے ان کی زیارت نہ کی ہو، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اصحاب وتلامذہ آپ کے حالات سے زیادہ واقف وباخبر ہیں، اور وہ ثقہ بھی تھے۔ ان کی شہادت کے مقابلہ میں دوسروں کے انکار کی کیا حیثیت ہے؟!

(۱۱) وقال ابن عمر والحسن الخ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ ان دونوں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ پچھنے لگوانے والے پر غسل واجب نہیں ہے، صرف ان جگہوں کو دھولینا اور صاف کر لینا کافی ہے جن کو خون لگ گیا ہے، باقی وضوء کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا کہ اس پر وضوء بھی ہے یا نہیں؟ اور امام بخاریؒ کا استدلال اس بات سے ہے کہ جب وضوء کا ذکر نہیں تو یہی معلوم ہوا کہ اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا کہ سکوت محلِ بیان میں بیان ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ان کے قول سے یہ بات نہیں ہوتی کہ احکام نجاست بتلا رہے ہیں یا احکام صلوٰۃ؟ یہ دونوں احکام الگ الگ ہیں، کیونکہ شریعت کا منشا ہر نجاست کو فوراً بدن سے دور کردینا ہے نجاست سے لتھڑے ہوئے پھرتے رہنا۔
اس کو پسند نہیں۔اسی لئے میرے نزدیک مذی سے وضوء، دودھ سے مضمضہ، اسی طرح پچھنے یا سینگی لگنے کی جگہوں کو دھونا وغیرہ احکام صلوۃ میں سے نہیں ہیں، بلکہ شریعت کا مقصد وغرض ان احکام کو فوراً بجالانا ہے میری رائے ہے کہ نجاستوں اور گندگیوں کا ساتھ حسب نظر شارع عبادات میں بھی نقصان کا موجب ہے اور اسی کی طرف نبی کریم نے "اخطر الحاجم والمجوم" سے اشارہ فرمایا ہے یعنی سینگی لگوانے سے جو خراب خون بدن سے نکلا اور ظاہر بدن پر لگا، اس کی نجاست روزہ کی پاکیزگی کے مناسب نہیں، بلکہ اس عبادت میں نقص پیدا کرتی ہے، اسی طرح نکسیر وقئی بھی ہے کہ فوراً صفائی و پاکیزگی کا حکم تو الگ ہے، اور بدن سے ایک ناپاک جز وخارج ہوا اس کی وجہ سے وضوءِ صلوٰۃ کا حکم الگ ہے، اسی سے میں حائضہ کے ترکِ صیام کو بھی سمجھتا ہوں کہ حیض کی نجاست عبادتِ صوم کے ساتھ جمع نہ ہوسکی۔غرض نماز، روزہ حج سب ہی کے ساتھ حسبِ مراتب طہارت کی رعایت رکھی گئی ہے، اور ہر نجاست وگندگی سے فوراً صفائی و پاکیزگی کا حاصل کرلینا یہ شریعت کو الگ سے مطلوب ہے، حضرتؒ کے اس نظریہ کی مزید وضاحت باب الصیام میں آئے گی، ان شاءاللہ تعالیٰ

حافظ ابن حجرؒ، ابن بطال وغیرہ کا عجیب استدلال

اس موقع پر یہ علمی لطیفہ قابلِ ذکر ہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں قولِ مذکور "لیس علیہ غسل محاجمۃ" بغیر الا کے بھی نقل ہوا ہے، بلکہ خود ابنِ بطال کے قول کے مطابق صرف مستملی کے نسخہ میں الا ہے، باقی اکثر راویوں (اسماعیلی، اصیلی، کشمیہنی وغیرہ) نے بغیر الا ہی کے روایت کیا ہے، لیکن اس کے باوجود ابنِ بطال نے دعویٰ کیا کہ صواب مستملی ہی کی روایت ہے یہی کرمانی نے کہا، اور اسی کی تائید حافظ ابن حجرؒ نے کی۔
اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اس تصویب سے ان کی غرض حنفیہ پر الزام قائم کرنا ہے کہ تم تو بدن سے خون نکلنے پر نقضِ وضوء مانتے ہو حالانکہ ابنِ عمر و حسن پچھنے سے خون نکلے تو اس جگہ لگے ہوئے خون کو بھی دھونا ضروری نہیں سمجھتے، لہٰذا خون نکلنے سے وضوء کا حکم غلط ہوا۔
محقق عینی نے جواب میں لکھا کہ اگر تم اس الا کو ہماری وجہ سے ہٹانا مفید سمجھو گے تو اس کا جواب کیا دو گے کہ ایک جماعتِ صحابہؓ اس جگہ کو دھونے کا حکم دیتے ہیں، مثلاً حضرت علی، ابنِ عباس، ابنِ عمر، اور حسب روایت ابنِ ابی شیبہ حضرت عائشہؓ نے اس کو نبی کریم ﷺ سے بھی نقل کیا ہے۔مجاہد کا مذہب بھی یہی ہے۔
دوسرے یہ کہ جو خون سینگی لگوانے سے نکلتا ہے، وہ مخرج ہے خارج نہیں، حنفیہ کا مذہب خارج سے نقضِ وضوء کا ہے، مخرج سے نہیں ہے، اس لئے اگر سینگیوں سے خون نکلا اور بدن پر نہ بہا، نہ موضع تطہیر تک گیا تو حنفیہ بھی اس سے نقضِ وضوء نہیں مانتے البتہ ایسی جگہوں کا دھونا ضروری ہے، اس بارے میں کوئی خاص اختلاف بھی نہیں ہے۔
امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب میں یہاں تک دس اقوال و آثار ذکر کئے ہیں، جن میں سے آخری چھ سے غرض خروجِ دم سے نقضِ وضوء نہ ہونے پر استدلال ہے جو امام بخاریؒ کا بھی مذہب مختار ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ استدلالِ مذکور صرف حنفیہ کے مقابلہ میں سمجھا گیا ہے اور یہ نہیں سوچا گیا کہ یہ سارے آثار اگر حنفیہ کے خلاف جاسکتے ہیں تو کیا امام احمدؒ کے خلاف نہ پڑیں گے جو دمِ سائل کثیر کے نکلنے سے نقضِ وضوء کے قائل ہیں، اور اگر سب آثار کو دمِ غیر کثیر پر محمول کرو تو اس کی دلیل کیا ہے؟

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

موفق نے لکھا:۔ دم کثیر جس سے امام احمدؒ کے نزدیک وضوءٹوٹ جاتا ہے، اس کی کوئی خاص حد نہیں ہے جس سے متعین کر سکیں، بس جس کو لوگ فاحش (کھلا ہوا زیادہ) خیال کریں، وہ کثیر ہے، خود امام احمدؒ سے سوال کیا گیا کہ قدر فاحش کیا ہے؟ فرمایا:۔ جس کو تمہارا دل زیادہ سمجھے، ایک دفعہ سوال ہوا کثیر کتنا ہے؟ فرمایا بالشت در بالشت، مطلب یہ کہ اتنی جگہ میں پھیل جائے۔ ایک قول یہ بھی گزر چکا ہے کہ کثرت و قلت ہر شخص کی قوت وضعف کے لحاظ سے ہے تو کیا جو صحابی پہرہ پر تھے اور تیروں سے بدن چھلنی ہو کر جگہ جگہ سے خون بہنے لگا تھا، جس کو روایات میں دماء سے تعبیر کیا گیا، وہ بھی دمِ کثیر نہ تھا؟ اگر تھا اور ضرور تھا تو کیا اس کو یہاں ذکر کرنے سے صرف حنفیہ پر زد پڑے گی حنابلہ پر نہ پڑے گی؟ اور علماء اہلِ حدیث جو اکثر حنبلی مذہب کی تائید کیا کرتے ہیں اس باب میں حنابلہ کو حنفیہ کے ساتھ دیکھ کر اپنی نظر دوسری طرف پھیر لیں گے؟ غرض ہم نے پوری تفصیل سے واضح کر دیا کہ خارج من غیر السبیلین سے نقضِ وضوء اور دمِ سائل سے نقضِ وضوء کے بارے میں حنفیہ وحنابلہ ہی کے مذہب میں زیادہ صحت وقوت ہے، شوافع یا امام بخاری وغیرہ کے مذہب میں نہیں۔ **والحق احق ان یقال و یتبع۔**

انوار الباری کا مقصد

بعض مباحث میں ہم کسی قدر زیادہ وسعت اختیار کر لیتے ہیں، جس کی غرض یہ ہے کہ علمی مباحث میں کھل کر ردوقدح ہو جائے، اور اس سے ناظرین اس امر کا اندازہ کر سکیں کہ حنفی مسلک میں علاوہ اتباعِ کتاب وسنت، تتبعِ آثارِ صحابہ واقوالِ تابعین کے دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں دقتِ نظر کتنی زیادہ ہے، اور اگر ہر مسئلہ میں ایسی ہی چھان بین ممکن ہو تو اس مسلک کی نہ صرف حقیت بلکہ احقیت کے اعتراف سے چارہ نہ رہے اور انشاء اللہ العزیز جیسا کہ بعض احباب کی توقع ہے ارشادِ ولی اللہی کی توضیح وتنقیح کے لئے بھی انوار الباری ایک کامیاب سعی ہوگی۔ وماذالک علے اللہ بعزیز۔

(حدیث ۱۷۴) **حدثنا آدم بن ابی ایاس الخ** محقق عینیؒ نے لکھا:۔ اگر امام بخاری یہاں حدیثِ مذکور کو ان حضرات میں سے کسی ایک کے رد کے لئے لائے ہیں، جن پر رد کرنے کے وہ عادی ہیں، تو یہ امر یہاں مناسب نہیں کیونکہ اس حدیث کا حکم مجمع علیہ ہے، جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اور اگر ترجمۃ الباب کی مطابقت کے لئے لائے ہیں تو یہ بھی موزوں نہیں کیونکہ صورتِ مذکورہ سے تو خارج من السبیلین کا حکم نکلتا ہے، اور امام بخاریؒ کا مقصد ترجمہ سے یہ تھا کہ خارج من غیر السبیلین کے ناقض نہ ہونے کا ثبوت پیش کریں، بعض شارحین نے کہا کہ بخاری حضرتِ ابو ہریرہ کی بیان کردہ تفسیر حدیث بتلانا چاہتے ہیں، لیکن یہ توجیہ بھی بے محل ہے، کیونکہ نہ باب اس کے لئے باندھا گیا ہے اور نہ اس کی یہاں کوئی مناسبت ہے۔

علامہ سندی کی وضاحت

آپ نے حدیث الباب کے جملہ مالم یحدیث کے تحت حاشیۂ بخاری شریف میں لکھا:۔ امام بخاری نے احادیث الباب سے استدلال اس نہج پر کیا ہے کہ احادیثِ صحاح میں حدث کے بارے میں جو کچھ وارد ہوا وہ سب از قبیل خارج من السبیلین ہے، خواہ بطورِ تحقیق ہو یا بطورِ ظن وگمان۔ چنانچہ حدیثِ عثمان وابی سعید میں ظن کی صورت ہے کہ جماع کے ابتدائی مراحل میں بھی خروجِ مذی کا احتمال تو ضروری ہی ہے اور باقی احادیث میں خارج تحقیقی کا ذکر ہے، باقی رہا خارج من السبیلین کا مسئلہ تو اس کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے، لہٰذا اس سے نقضِ وضوء کا قول بھی صحیح نہیں، یہی امام بخاریؒ کا مقصد ومطلوب ہے۔ واللہ اعلم

علامہ سندی نے اس کے بعد حنفیہ وحنابلہ کی طرف سے جو احادیث وآثار پیش کئے جاتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا، وہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، نیز ہمارے نزدیک امام بخاریؒ اس جگہ اس امر کے مدعی نہیں ہیں کہ دوسرے مسلک والوں کے پاس کوئی صحیح حدیث ہے ہی نہیں،

البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ دوسری احادیث کوانھوں نے اپنے معیار سے نازل سمجھا ہو، یا اپنی عادت کے موافق صرف اپنے اجتہاد ہی کے موافق احادیث لائے ہوں، یہ ان کا اپنا طریقہ ہے، دوسرے اگر حنفیہ وحنابلہ کے پاس صحیح احادیث نہ ہوتیں تو سب سے پہلے امام بخاریؒ کے شیخ ابن ابی شیبہ امام ابوحنیفہؒ پر اعتراض اٹھاتے، جس طرح دوسرے چند مسائل میں کیا ہے۔

اس کے علاوہ حنفیہ کی طرف سے بعض علماء نے یہ طریق استدلال بھی اختیار کیا ہے کہ احادیث باہم متعارض تھیں، مثلاً ایک طرف حدیثِ جابر مذکور تھی، دوسری طرف حدیثِ عائشہ تھی جس میں فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد مروی ہے، وہ بھی بخاری کی حدیث ہے۔

اس صورت میں حنفیہ اپنے اصول پر تعارض کی وجہ سے قیاس یا اخبارِ صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں، تو آثارِ صحابہ وتابعین بھی ان کی تائید میں ہیں اور قیاس بھی صحیح ہے کیونکہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ خارج من السبیلین سے طہارت ختم ہوجاتی ہے اور اس میں علتِ نقضِ خروجِ نجس ہے، تو خروجِ نجس بدن کے جس حصہ سے بھی ہوگا، وہ ناقض ہونا چاہیے۔

چنانچہ اگر بول و براز پیٹ کے زخم وغیرہ میں سے بھی نکل آئے تو اس سے نقض وضوسب مانتے ہیں حالانکہ وہ خروج من غیر السبیلین ہے، معلوم ہوا کہ علتِ شرعیہ خروجِ نجس ہے اور اس لئے حضور علیہ السلام نے دمِ استحاضہ نکلنے پر وضو کا حکم فرمایا پھر اگر بدن کے کسی حصہ سے بھی خون نکلے اور وہ بدن اور کپڑوں کو لگ جائے تو شافعیہ بھی اس کو نجس مانتے ہیں لہٰذا علتِ خروج نجاست کا تحقیق اصل کی طرح جب فرع میں بھی ہو تو قیاس کی روح سے نقضِ وضو بے شبہ ہے۔

پھر علماء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ اصل میں تو قلیل وکثیر کا فرق نہیں، فرع میں کیوں ہوا؟ وغیرہ مباحث ہم طوالت کے ڈر سے ترک کرتے ہیں۔ "قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ" میں بھی اس بحث کو مختصر مگر اچھا لکھا ہے، یہاں محقق عینیؒ کے عنوانِ استنباط احکام سے چند فوائد نقل کئے جاتے ہیں:۔

فوائد علمیہ: (۱) انتظارِ نماز کے فضیلت کہ عبادت کا انتظار بھی عبادت ہے۔

(۲) جو نماز کے اسباب مہیا کرتا ہے وہ بھی نمازی شمار ہوتا ہے۔

(۳) یہ فضیلت اس کے لئے ہے جو بے وضو نہ ہو، خواہ اس کا نقضِ وضو کسی سبب سے بھی ہو، حکم عام اور ہر سبب کو شامل ہے لیکن چونکہ سوال خاص تھا، یعنی مسجد میں انتظارِ نماز کی حالت سے سوال تھا، اس لئے جواب بھی خاص دیا گیا اور جس ناقضِ وضوء کا احتمال وقوعی ہوسکتا تھا اس کا ذکر کردیا، احتمالِ عقلی سے تعرض نہیں کیا گیا کہ اس کی رو سے تو ہر ناقضِ وضوء کی صورت عقلاً ممکن ومحتمل تھی، اسی لئے کرمانی کا جواب یہاں مناسب نہیں (عمدہ ۷۹۹۔۱)

(حدیث ۱۷۵) حدثنا ابو الولید الخ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ حدیث امام بخاریؒ یہاں اس لئے لائے ہیں کہ مذی سے ایجابِ وضو پر دلالت کرتی ہے، جو خارج من احد السبیلین ہے (فتح الباری ۱۹۹۔۱)

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ اس سے مقصود اگر نواقض کو خارج من السبیلین میں محصور کرنا ہے تو نہ امام بخاری نے اس کا ارادہ کیا ہو گا، اور نہ حافظ کو ایسی کچی بات سمجھنی چاہیے تھی کیونکہ محدثین جانتے ہیں یہ بڑی حدیثِ عبداللہ بن زید کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ہے:۔ ایک شخص نے حضورِ اقدس کی جناب میں شکایت کی تھی کہ نماز کی حالت میں اس کو وسوسہ خروجِ ریح کا رہتا ہے تو آپ نے فرمایا:۔ نماز نہ توڑے، جب تک کہ آواز نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے، ظاہر ہے کہ سوال وجواب مذکور کی مطابقت کے بعد دوسرے عام احکام یہاں سے اخذ کرنا اور دوسروں پر حجت قائم کرنا بے محل ہے اگر حافظ امام بخاری کی مدد صرف اس معاملہ میں کر رہے ہیں کہ اس باب میں وہ حدیثِ مذکور کو

کیوں لائے تو وہ بھی بے سود ہے، (عمدہ ۸۰۰۔۱)

معلوم ہوا کہ سابق حدیث کی طرح حدیث مذکور کی بھی ترجمۃ الباب سے مطابقت کھینچ تان کی ہے ورنہ ظاہر ہے ان دونوں حدیث میں خارج من غیر السبیلین کو ناقضِ وضوء ماننے والوں کے خلاف کوئی دلیل و برہان نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(حدیث ۱۷۶) حدثنا قتیبۃ الخ یہ حدیث پہلے بھی گزر چکی ہے، آخرِ کتاب العلم میں، وہاں اس کی توضیح وتشریح وغیرہ ہو چکی ہے، حافظ ابنِ حجرؒ نے اس پر بھی وہی اوپر والی بات مکرر لکھی ہے اور محقق عینیؒ نے پھر گرفت کی ہے اور کہا کہ یہ بات تو ہمارے ان کے یہاں مسلم اور مجمع علیہ ہے اس کو یہاں لانے سے کیا فائدہ؟ لہٰذا اس کی ترجمۃ الباب سے کوئی مطابقت نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ (عمدہ ۸۰۰۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ مذی کی وجہ سے وضو تو میرے نزدیک باب الاحکام سے ہے اور نکلنے کے بعد فوراً ہی اس مقام کو دھو لینا باب الآداب سے ہے۔ اکثر احکامِ فقہ کا تعلق چونکہ حلال وحرام سے ہے، اس لئے اس قسم کے آداب کا ذکر فقہاء سے رہ گیا ہے، اور انھوں نے اس باب کی چیزوں کو بھی اوقاتِ نماز کے ساتھ لگا دیا ہے، مثلاً یہ فوری طور پر دھونا اور صفائی حاصل کرنا چونکہ فوراً ہی واجب وضروری نہ تھا، اس لئے نماز کے اوقات میں ذکر کیا کہ نماز سے پہلے جب وضو کرے تو وضو سے پہلے استنجا بھی کرے، حالانکہ باب الآداب والی صفائی و پاکیزگی کا حکم تو فوراً ہی متوجہ ہو جاتا ہے اور شریعت نہیں چاہتی کہ ایک مومن نجاست وگندگی اپنے ساتھ اٹھائے پھرے، وہ تو ہر وقت صاف ستھرا ہونا چاہیے، بلکہ بہتر یہ ہے.........کہ ہر وقت باوضو بھی رہے، وضوء مومن کا ہتھیار ہے کہ اس کی وجہ سے وہ باوردی وہتھیار ہو گیا اور گندگی ونجاستوں سے مناسبت رکھنے والے شیاطین انس وجن وغیرہ سے مامون ہوا۔

پھر حضرتؒ نے فرمایا:۔ منی چونکہ شہوتِ قویہ سے نکلتی ہے، اس لئے اس کے بعد غسل کا حکم ہوا اور مذی شہوتِ ضعیف سے ہوتی ہے اس لئے صرف وضو وغسل مذاکیر واجب ہوا، یہی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ واللہ اعلم

امام طحاوی کا مقصد

فرمایا:۔ مقامِ مذی کے دھونے کے حکم کو امام طحاوی نے علاج کے واسطے لکھا ہے، اس سے مراد طبی علاج نہ سمجھنا چاہیے بلکہ اس کی وقتی تیزی وزیادتی کو روکنا ہے، جس طرح حدیث میں غسل اور ٹب میں بیٹھنے کا ارشاد مستحاضہ کے لئے ہوا ہے کہ وہ بھی خون کی آمد کو کم کرنے میں مفید وموثر ہے، پس جہاں شریعت کا مقصد تقلیلِ نجاست (نجاست کو کم کرنا) اور نجاست کو اپنے بدن، کپڑوں وغیرہ سے دور کرنا ہے، اس کے فوری تعمیلِ ارشاد سے دوسرے فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں، جن کی طرف امام طحاوی نے اشارہ فرمایا، یہ سب فوائد صرف نماز کے اوقات میں صفائی حاصل کر لینے سے حاصل نہیں ہو سکتے۔

(حدیث ۱۷۷) حدثنا سعد الخ محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت کے بارے میں کرمانی نے کہا ایک جزو میں مطابقت موجود ہے یعنی خارجِ معتاد من السبیلین سے وجوبِ وضوء میں، البتہ دوسرے جزو عدمِ وجوب فی الخارج من غیر السبیلین میں مطابقت نہیں ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر حدیثِ باب پورے ترجمہ سے مطابق ہو، جزوی مطابقت بھی کافی ہے۔

محقق عینی نے لکھا کہ کرمانی کی توجیہ وتاویل غیر موزوں ہے، کیونکہ اول تو جو حدیث امام بخاری یہاں لائے ہیں وہ بالاجماع منسوخ ہے۔ لہٰذا ترجمہ کے لئے مفید ومطابق نہیں، دوسرے بابِ مذکور ان لوگوں کی تائید کے لئے ہے جو خارج من غیر السبیلین میں وضوء نہیں

مانتے حالانکہ یہاں جو بات ذکر ہوئی ہے اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے، سب ہی اس کو منسوخ مانتے ہیں، پھر اس سے استدلال کیسا؟

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد: فرمایا:۔ مجاوزتِ ختانین کی وجہ سے غسل کا وجوب اجماعی مسئلہ ہے، اس لئے حدیث الباب میں شاید حضرت عثمانؓ کا مقصد فوری طور پر وضو کا حکم کرنے سے یہ ہوگا کہ اثرِ نجاست ہلکا ہو جائے، سرے سے غسل ہی کی نفی مقصود نہیں ہے، کیونکہ وہ ضروری ہے، گویا وضوء کا حکم ایک امرِ زائد تھا، اس لئے کہ خود حضرت عثمانؓ سے بھی فتویٰ غسل کا ثابت ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بات اس زمانہ کی ہو جب اس مسئلہ پر اجماع نہیں ہوا تھا،

جب حضرت عمرؓ نے سب لوگوں کو جمع کر کے اعلان فرمایا کہ جو شخص بھی اس کے بعد حدیث ''الماء من الماء'' پر عمل کرے گا اس کو سزا دی جائے گی، تو اعلانِ مذکور کے بعد کس طرح کوئی خلافِ مسئلہ بتلا سکتا تھا؟! اسی لئے امام ترمذی نے حدیثِ جمہور (**اذا جاوز الختان الختان و جب الغسل**) روایت کر کے لکھا کہ یہی قول اکثر اہل علم اصحابِ رسول ﷺ کا ہے، جن میں حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ و عائشہؓ ہیں، نیز فقہاءِ تابعین اور بعد کے اکابر محدثین کا بھی یہی مذہب ہے، پس حضرت عثمانؓ بھی جن کا قول حدیث الباب میں ذکر ہوا ہے، وجوب غسل کے قائل ہیں، پھر حدیث الباب کو امام احمدؒ نے معلول بھی قرار دیا ہے اور اس میں علت یہی بتلائی کہ جن پانچ صحابہ کا اس میں ذکر ہے (مع حضرت عثمانؓ) ان سب سے اس کے خلاف فتویٰ ثابت ہوا ہے، اور علی بن المدینی نے اس حدیث کو شاذ بھی کہا ہے، حافظؒ نے فتح الباری میں کلام مذکور کے بعد لکھا کہ ان حضرات کا فتوی خلاف دینا حدیث کی صحت میں قادح نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے حدیث فی نفسہٖ صحیح ثابت ہو مگر ان حضرات کو جب دوسری صحیح حدیث اس کی ناسخ مل گئی تو اس طرف رجوع کر لیا ہوگا اور بہت سی احادیث باوجود صحت کے منسوخ قرار دی گئی ہیں (فتح الباری ۲۷۲-۱)

امام بخاری کا مذہب

امام بخاریؒ کی بعض عبارتوں سے یہ وہم ہوتا ہے کہ وہ بغیر انزال کے وجوبِ غسل کے قائل نہیں ہیں، جو داؤد ظاہری کا مذہب ہے، حالانکہ یہ بات امامِ موصوف کی جلالتِ قدر کے خلاف ہے کہ وہ جمہورِ امت کے مخالف ہوں۔ اس لئے حافظؒ نے آخر کتاب الغسل میں جوابدہی کی ہے، اور وہیں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے و تحقیق بھی آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ، آپ کی رائے بھی یہی ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے جمہور یا اجماع کے خلاف نہیں ہے۔

کما یتوضأ للصلوٰۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے اشارہ ہوا کہ راوی کے ذہن میں وضوء کی اقسام ہیں اور ایک قسمِ وضوء طحاوی میں ابنِ عمرؓ سے بھی منقول ہے، جس کو انھوں نے **وھو وضوء من لم یحدث** سے ادا کیا، نیز مسلم میں ابنِ عباس سے بھی رسولِ اکرم ﷺ کا وضوءِ نوم ثابت ہے جو وضوءِ تام نہ تھا، جب اقسامِ وضو کا ثبوت ہو گیا تو اس میں کیا استبعاد ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے واسطے ردِ سلام کے لئے بھی کسی خاص نوع وضوء کا التزام فرما لیا ہو، مزید تفصیل پھر آئیگی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

(حدیث ۱۷۸) **حدثنا اسحق الخ** حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ **اذا اعجلت او قحطت** کے معنی ''جب تعجیل ہو جائے تم پر یا پانی نہ نکلے''، یعنی کسی سبب سے جلدی میں پڑ جاؤ، یا انزال نہ ہو، مسلم شریف میں یہ حدیث مفصل درج ہے، اور یہ صریح دلیل ہے اس امر کی کہ **حدیث الماء من الماء** کا حکم بھی بیداری کا تھا، نیند کا نہ تھا جیسا کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ اس کو احتلام پر محمول کرتے تھے، میری رائے یہ ہے کہ ابنِ عباسؓ کے ارشاد کی تاویل کی جائے کیونکہ جمہورِ امت نے اس کو منسوخ مانا ہے، وہ تاویل یہ ہے کہ انھوں نے فقہی مسئلہ بتلایا ہے گویا یہ ظاہر ہے کہ بعض جزئیات اس منسوخ کے بھی محکم ہیں اور باقی ہیں، عتبان بن مالک کا قصہ جو مسلم میں ہے وہ صراحۃً حدیثِ مذکور کے نسخ پر دال

ہےاورامام طحاوی نے تو بہت سی روایات جمع کردی ہیں جن سے نسخ ثابت ہوتا ہے۔

فوائد واحکام: یہاں محقق عینی نے چند فوائد واحکام ذکر کئے ہیں وہ درج کئے جاتے ہیں:۔

(۱) قرائن سے کسی چیز کا استنباط درست ہے، جس طرح نبی کریم ﷺ نے صحابی کی تاخیر آمد اور غسل کے آثار سے صورتِ حال کو سمجھ لیا اوراس کے مناسب مسائل تعلیم فرمائے۔

(۲) ہر وقت طہارت کے ساتھ رہنا مستحب ہے اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ان صحابی کو غسل کر کے دیر سے آنے پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی اور شاید یہ واقعہ وجوب اجابت نبی کریم ﷺ سے پہلے کا ہوگا، ورنہ مستحب کے لئے واجب کی تاخیر جائز نہ ہوتی، اور بارگاہِ نبوی میں فوراً حاضری واجب ہوتی۔

(۳) حکم مذکور فی الحدیث منسوخ ہے اور اسکے منسوخ نہ ہونے کے قائل صرف اعمش اور داؤد وغیرہ چند اشخاص ہیں، قاضی عیاض نے دعویٰ کیا ہے کہ خلاف صحابہ کے بعد کوئی اس کا قائل نہیں ہوا بجز اعمش وداؤد کے علامہ نووی نے کہا کہ اب ساری امت جماع سے وجوب غسل پر متفق ہے خواہ انزال نہ ہو، پہلے ایک جماعت صحابہ کی وجوب مذکور کی قائل نہ تھی، لیکن پھر بعض نے رجوع کرلیا تھا، اوراس کے بعد سب کا اجماع وجوب پر ہوگیا تھا (عمدۃ القاری ۸۰۵ـ۱)

بَا بُ الرَّجُلِ يُوَضِّئُ صَاحِبَه

(جو شخص اپنے ساتھی کو وضوء کرائے)

(۱۷۹) حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ قَالَ اَنَا يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ عَنْ يَحْيٰى عَنْ مُوْسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عن اُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا اَفَاضَ مِنْ عَرَفَةَ عَدَلَ اِلَى الشِّعْبِ فَقَضٰى حَاجَتَهٗ قَالَ اُسَامَةُ فَجَعَلْتُ اَصُبُّ عَلَيْهِ وَيَتَوَضَّأُ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ اَتُصَلِّيْ؟ قَالَ الْمُصَلّٰى اَمَامَكَ

(۱۸۰) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ ثَنَا عَبْدُالْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيْدٍ يَقُوْلُ اَخْبَرَنِيْ سَعْدُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ اَنَّ نَافِعَ بن جبير بْنِ مُطْعِمٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ عُرْوَةَ ابْنَ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ اَنَّهٗ كَانَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ فِيْ سَفَرٍ وَّ اَنَّهٗ ذَهَبَ لِحَاجَةٍ لَّهٗ وَاَنَّ الْمُغِيْرَةَ جَعَلَ يَصُبُّ الْمَاءَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَغَسَلَ وَجْهَهٗ وَيَدَيْهِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهٖ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ.

ترجمہ: حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عرفہ سے چلے تو پہاڑ کی گھاٹی کی جانب مڑ گئے اور وہاں رفعِ حاجت کی۔ اسامہ کہتے ہیں کہ پھر آپ نے وضو کیا اور میں آپ کے اعضاءِ شریفہ پر پانی ڈالنے لگا اور آپ وضو فرماتے رہے، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا آپ اب نماز پڑھیں گے؟ آپ نے فرمایا، نماز کا موقع تمہارے سامنے (مزدلفہ میں) ہے۔

(۱۸۰) حضرت مغیرہ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ کے ساتھ تھے، وہاں ایک موقع پر آپ رفع حاجت کے لئے تشریف لے گئے، جب آپ واپس تشریف لے آئے آپ نے وضوء شروع کیا تو آپ کے اعضاءِ وضو پر پانی ڈالنے لگا آپ نے اپنے منہ اور ہاتھ کو دھویا، سر کا مسح کیا، اور موزوں پر مسح کیا۔

تشریح: دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ وضو میں اگر دوسرا آدمی پانی ڈالنے کی مدد کرے یا اسی طرح کی دوسری مدد پانی لا کر دینے وغیرہ کی کر دے تو کوئی حرج نہیں اور یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، البتہ اعضاءِ وضوء کو دوسرے سے دھلوانا یا ملوانا بلا عذر مکروہ ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ

نے فرمایا کہ یہ بھی باب اقامۃ المراتب میں سے ہے، اسی لئے بعض صورتیں جائز اور بعض ممنوع قرار پائیں، شرح منیہ وغیرہ میں اس مسئلہ کی تفصیل ہے اور شارحین بخاری میں سے علامہ عینی نے بھی پوری تفصیل کی ہے کہ کون سی اعانت یا استعانت جائز اور کون سی مکروہ ہے۔

قولہ و مسح براسہ پر فرمایا:۔ بعض طرق میں ومسح بعمامتہ بھی وارد ہے، لہٰذا حدیث مغیرہ، حنابلہ کے لئے دلیل نہیں بنے گی، جن کے یہاں مسح عمامہ پر بھی اکتفا جائز ہے، جن احادیث میں صرف مسح عمامہ کا ذکر ہے وہ اس لئے کافی نہیں کہ بعض اوقات راوی ایک چیز کا ذکر کرتا ہے اور دوسرے وقت تفصیل کے موقع پر اس کے ساتھ دوسری چیز کا بھی ذکر کرتا ہے، چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ بعض طرق میں مسح عمامہ کا ذکر ہے اور بعض میں مسح راس بھی مذکور ہے، حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے، پس یہی صورت متعین ہے کہ سر کے کچھ حصہ پر (تو اداءِ فرض کے لئے) مسح کیا ہوگا اور ساتھ ہی تکمیل سنت کے لئے عمامہ پر مسح فرمایا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

بَابُ قِرَآءَةِ الْقُرْاٰنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَيْرِهٖ وَقَالَ مَنْصُوْرٌ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ لَا بَأْسَ بِالْقِرَآءَةِ فِي الْحَمَّامِ وَبِكَتْبِ الرَّسَالَةِ عَلٰى غَيْرِ وُضُوْءٍ وَّقَالَ حَمَّادٌ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ اِنْ كَانَ عَلَيْهِ اِزَارٌ فَسَلِّمْ وَاِلَّا فَلَا تُسَلِّمْ

(بے وضوء ہونے کی حالت میں تلاوتِ قرآن کرنا۔ منصور نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ حمام کے اندر تلاوتِ قرآن میں کچھ حرج نہیں، اسی طرح بغیر وضوء خط لکھنے میں بھی کچھ حرج نہیں، اور حماد نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ اگر اس حمام والے آدمی کے بدن) پر تہ بند ہو تو اس کو سلام کرو ورنہ مت کرو۔)

(۱۸۱) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنْ مَّخْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ كُرَيْبٍ مَّوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍؓ اَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ عَبَّاسٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ خَالَتُهٗ فَاضْطَجَعْتُ فِيْ عَرْضِ الْوَسَادَةِ وَاضْطَجَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَهْلُهٗ فِيْ طُوْلِهَا فَنَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى اِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ اَوْ قَبْلَهٗ بِقَلِيْلٍ اَوْ بَعْدَهٗ بِقَلِيْلٍ اِسْتَيْقَظَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَّجْهِهٖ بِيَدِهٖ ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْاٰيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُوْرَةِ اٰلِ عِمْرَانَ ثُمَّ قَامَ اِلٰى شَنٍّ مُّعَلَّقَةٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَاَحْسَنَ وُضُوْءَهٗ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّيْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ اِلٰى جَنْبِهٖ فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلٰى رَاْسِيْ وَاَخَذَ بِاُذُنِي الْيُمْنٰى يَفْتِلُهَا فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ اَوْتَرَ ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتّٰى جَاءَهُ الْمُؤَذِّنُ فَقَامَ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بتلایا کہ انھوں نے ایک شب رسول اللہ علیہ کی زوجۂ مطہرہ اور اپنی خالہ حضرت میمونہ کے گھر میں گزاری، وہ فرماتے ہیں کہ میں تکیہ کے عرض (یعنی گوشہ) کی طرف لیٹ گیا، اور رسول اللہ علیہ اور آپ کی اہلیہ نے (معمول کے مطابق) تکیہ کی لمبائی پر (سر رکھ کر) آرام فرمایا، رسول اللہ علیہ کچھ دیر کے لئے سوئے اور جب آدھی رات ہوگئی یا اس سے کچھ پہلے یا اس کے کچھ بعد آپ بیدار ہوئے، اور اپنے ہاتھوں سے اپنی نیند کو صاف کرنے لگے، یعنی نیند دور کرنے کے لئے آنکھیں ملنے لگے، پھر آپ نے

سورۂ آلِ عمران کی آخری دس آیتیں پڑھیں، پھر اک مشکیزہ کے پاس جو (چھت میں) لٹکا ہوا تھا آپ کھڑے ہو گئے، اور اس سے وضوء کیا، خوب اچھی طرح، پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، ابن عباسؓ کہتے ہیں، میں نے بھی کھڑے ہو کر اسی طرح کیا جس طرح آپ نے کیا تھا پھر جا کر آپ کے پہلو میں کھڑا ہو گیا، تب آپ نے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر پر رکھا اور میرا بایاں کان پکڑ کر اسے مروڑنے لگے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھیں، اس کے بعد پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں پڑھ کر آپ نے وتر پڑھے اور لیٹ گئے، پھر جب مؤذن آپ کے پاس آیا تو آپ نے اٹھ کر دو رکعت مختصر پڑھیں، پھر باہر تشریف لا کر صبح کی نماز پڑھی۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ نے یہاں یہ بات نہیں کھولی کہ حدث سے مراد حدثِ اصغر ہے یا اکبر یعنی جنابت لیکن دوسری جگہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے نزدیک حدثِ اکبر کے بعد بھی قراءۃِ قرآن مجید جائز ہے، اس مسئلہ میں امام بخاری نے جمہورِ امت کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے، اور صحیح بخاری میں بھی ایک باب باندھا ہے، جس میں اپنے مسلک کو ظاہر کیا ہے، مگر ثبوت میں کوئی نص پیش نہیں کر سکے۔

بحث ونظر: حضرت رحمہ اللہ کا اشارہ کتاب الحیض کے باب **تقضی الحائض المناسک کلھا الخ** ۴۴ کی طرف ہے، وہاں انھوں نے طویل ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، اور اس میں ایک آیت، ایک حدیث اور ۶۔ آثار ذکر کئے ہیں، آیت وحدیث دونوں کا مفہوم عام ہے، جس سے اس خاص مسئلہ پر استدلال درست نہیں، اسی لئے حضرتؒ نے فرمایا کہ کوئی نص نہیں پیش کی، جو ان کے خاص مدعا پر صریح دلیل ہوتی۔ آیت تو **ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ** ہے کہ ذبح کے لئے ذکر اللہ ضروری ہے اور گویا ذبح ہر وقت جائز ہے تو ذکر اللہ بھی ہر وقت درست ہونا چاہیے، اس میں بھی جنابت وغیرہ کے اوقات مستثنیٰ نہیں ہیں، حالانکہ زیر بحث مسئلہ ذکر اللہ کا نہیں ہے بلکہ قراءتِ قرآن مجید کا ہے، مدعا خاص ہے اور دلیل عام لائے۔ آثار میں بھی طریقِ استدلال ضعیف ہی اختیار کیا ہے، ان پر پوری بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دیکھنا یہ ہے کہ بعض مواقع میں امام بخاریؒ کا طریق فکر ونظر ظاہریہ سے بہت کچھ اشبہ ہو جاتا ہے اور بجائے دقتِ نظر کے سطحیت کی جھلک آ جاتی ہے، یہاں داؤد ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے بلکہ طبری وابن المنذر بھی ان کے ساتھ ہیں لیکن ایسے مسائل کے باوجود امام بخاری اور ظاہریہ کے مسلک میں بونِ بعید ہے اور جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں امام بخاری ظاہری نہیں ہیں، قرأتِ قرآن مجید ہی کی طرح دخولِ مسجد کا بھی اختلاف ہے۔

علامہ ابن حزم نے دخولِ مسجد کے متعلق محلی ۱۸۴۔۲ میں مسئلہ لکھا کہ حائضہ، نفاس والی عورت اور جنبی مسجد میں آ جا سکتے ہیں، کوئی ممانعت اس بارے میں نہیں ہے، اور حدیث میں "**المومن لاینجس**" وارد ہے، اور ایک حدیث میں "**جعلت لی الارض مسجداً**" مروی ہے، سب مانتے ہیں کہ حائضہ وجنبی کے لئے بھی تمام زمین مباح ہے، حالانکہ وہ مسجد بھی ہے، لہٰذا متعارف مسجد میں داخل ہونے سے ان کو روکنا زمین کے بعض حصوں کو مباح سے ممنوع بنا دینا ہے الخ کیا ہی اچھا استدلال ہے ناظرین خود فیصلہ کریں۔

یہ ابن حزم کوئی معمولی درجہ کے محدث نہیں ہیں، نہایت واسع الاطلاع اور جلیل القدر محدث ہیں، مگر ائمۂ مجتہدین سے الگ راستہ اختیار کرنے کو پسند کرتے تھے، ان کی تحمیق وتجہیل سے خوش ہوتے، ان حضرات اکابرِ امت کی معمولی غلطی کو بھی پہاڑ کے برابر بنا کر دکھاتے تھے اور اپنی آنکھ کا شہتیر بھی نہ دیکھتے تھے، افسوس ہے کہ اسی طور وطریق کو زمانۂ حال کے بیشتر اہلِ حدیث نے بھی اختیار کیا، اللہ تعالیٰ ہم سب کی اصلاح فرمائے اور افتراقِ امت کو ائتلاف واتفاق سے بدل دے۔ آمین

تفصیل مذاہب: جمہور علماءِ امت کا مسلک یہی ہے کہ جنبی کے لئے قرآن مجید کی قرأت حرام ہے، یہی قول امام اعظم ابوحنیفہ آپ کے اصحاب، امام مالک، امام شافعی وامام احمد وغیرہ کا ہے، پھر اکثر مشائخ حنفیہ مطلقاً حرام کہتے ہیں اور امام طحاوی نے ایک آیت سے کم کو جائز کہا ہے، اور قرآن مجید کے کچھ حصے کو اگر بطریق شکر ودعا وغیرہ اور ان ہی کی نیت سے پڑھے گا تو جائز ہے بشرطیکہ اس میں ان کے

لئے گنجائش ہو، مثلاً سورۂ فاتحہ وغیرہ، بخلافِ سورۂ ابی لہب وغیرہ کہ ان میں بجز تلاوت کے دوسرا مقصد ونیت صحیح نہیں۔

دلائلِ جمہور: (۱) حضرت علی سے مروی ہے **ولم یکن یحجبه او یحجزه عن القرآن شیئ لیس الجنابة** (مشکوۃ عن ابی داؤد و النسائی وابن ماجہ) آنحضرت کو تلاوتِ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی بجز جنابت کے۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "**لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیأ من القرآن۔**" (ترمذی)

حدیثِ اوّل کو اختصار کے ساتھ ترمذی نے بھی روایت کیا ہے ان الفاظ سے:۔ "**یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبا**" (آنحضرت ہمیں ہر حالت میں قرآن مجید پڑھاتے، بجز حالتِ جنابت کے) پھر کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کو امام احمد، ابنِ خزیمہ، ابنِ حبان، بزار، دارقطنی، بیہقی، اور ابنِ جارود نے بھی روایت کیا ہے، ابن حبان، ابن السکن، عبدالحق، حاکم و بغوی نے (شرح السنہ میں) اس کی تصحیح بھی کی ہے، علامہ ذہبی نے بھی اس کی موافقت کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا: "بعض لوگوں نے اس حدیث کے بعض رواۃ کی تضعیف کی ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ قبیلِ حسن سے ہے اور حجت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔" (معراۃ ۳۰۳۔۱)

دوسری حدیث ابنِ عمرؓ کو جمیع طرق سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر اس کے لئے شاہد حدیثِ جابر ہے جس کو دارقطنی نے مرفوعاً روایت کیا ہے، اگرچہ اس میں بھی ایک راوی متروک ہے۔ (قالہ الحافظ فی التلخیص)

امام بیہقی نے کہا کہ اثر ابنِ عمر مذکور قوی نہیں ہے، البتہ حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے کہ وہ حالتِ جنابت میں قرأت قرآن کو مکروہ سمجھتے تھے، علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا کہ بظاہر یہ دونوں حدیثِ ابن عمر و حدیثِ جابر، حدیثِ علیؓ سے قوت حاصل کر لیتی ہیں اور چونکہ امام بخاریؒ کے نزدیک اس بارے میں کوئی حدیث ان کے معیار پر صحت کے درجہ کو نہیں پہنچی، اس لئے وہ حائضہ وجنبی کے لئے جوازِ قرأتِ قرآن مجید کے قائل ہوئے ہیں۔

لمحۂ فکریہ: امام ترمذیؒ نے "**باب ماجاء فی الجنب و الحائض انهما لا یقرآن القرآن**" لکھا جس سے اپنا رجحان عدمِ جواز قرأت کی طرف ظاہر کیا، کیونکہ دوسرا کوئی باب رخصت وجواز کے حق میں نہیں لائے، حالانکہ ان کے استاذِ معظم امام بخاری کا مذہب ان کے خلاف تھا، پھر امام ترمذی جو حدیث الباب لائے ہیں، اس کے رجال میں بھی کلام ہوا ہے، جس کو امام ترمذی نے اسماعیل بن عیاش کے بارے میں نقل کیا ہے، ساتھ ہی امام ترمذی نے امام احمد سے اسماعیل مذکور کے متعلق کچھ اچھا کلمہ نقل کیا ہے، اگرچہ میزان ذہبی سے وہ بات خلاف معلوم ہوتی ہے، یہ سب تفصیل تحفۃ الاحوذی ۱۲۴۔۱ میں نقل ہوئی ہے اور خود صاحبِ تحفہ نے مسئلہ مذکورہ میں قولِ اکثر کو راجح قرار دیا ہے، اس کے بعد امام بخاری کے خلاف و دلائل کا ذکر کر کے جمہور کے دلائل لکھے۔

آخر میں حافظ عینیؒ کی وہ عبارت نقل کی جو ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک چونکہ اس مسئلہ عدمِ جواز قرأت کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہ تھی، اس لئے وہ جوازِ قرأت کے قائل ہو گئے۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جو پوزیشن مسئلہ زیرِ بحث میں امام بخاری کی بمقابلۂ تمام ائمۂ مجتہدین، عامۂ محدثین (جن میں امام ترمذی وغیرہ ہیں) اور علماءِ اہلِ حدیث (جن میں صاحبِ تحفۃ الاحوذی بھی ہیں) ہو گئی ہے، اگر کسی مسئلہ میں یہی پوزیشن امام اعظمؒ کی ہوتی تو ان پر کیسے کیسے طعن نہ کئے جاتے، حالانکہ جو تاویل محقق عینی نے امام بخاری کے لئے پیش کی ہے، اور اس کو پسند کر کے صاحبِ تحفہ نے بھی نقل کر دیا، اسی قسم کی تاویلاتِ حسنہ امام اعظم کے بارے میں بھی سوچی سمجھی جا سکتی ہے، ان کا زمانہ اصحابِ صحاح وغیرہ محدثین سے بہت مقدم ہے، اور ان کے ساتھ اکابر محدثین کی ایک جماعت رہتی تھی، جن سے حدیثی و فقہی مذاکرات برپا رہتے تھے، اس لئے ان کے نزدیک کسی حدیث کی صحت وعدمِ صحت کی اور بھی زیادہ اہمیت تھی (چنانچہ علماء نے لکھا بھی ہے کہ مجتہد کا کسی حدیث کو معمول بہ بنانا اور کسی کو نہ بنانا بھی حدیث کی صحت وعدمِ صحت کی ایک دلیل ہے۔) مگر اس نقطۂ نظر سے بہت ہی کم لوگوں نے سوچا اور دوسرے مذاہب کے بہت سے حضرات

کا نقطۂ نظر تو اس معاملہ میں نقطۂ اعتدال سے بھی بہت ہٹا رہا ہے۔

بہر حال! انوار الباری میں اس قسم کے مخفی گوشے ہم اسی لئے نمایاں کرتے ہیں کہ تحقیق و احقاقِ حق کا مرتبہ زیادہ سے زیادہ بلند ہو کر صحیح و صاف نکھری ہوئی بات سامنے آجائے۔ **وما ذلک علی اللہ بعزیز.**

محقق ابن دقیق العید کا استدلال

اوپر کی بحث لکھنے کے بعد مطالعہ میں مزید ایک چیز آئی، جس کا ذکر بطور تکملۂ بحث کیا جاتا ہے۔ امام بخاری نے کتاب التوحید میں[1] روایت کیا ہے **"کان یقرأ القرآن و راسه فی حجری وانا حائض"** (رسول اکرم ﷺ قرآن مجید کی تلاوت فرمایا کرتے تھے، اس حالت میں کہ آپ کا سرِ مبارک میری گود میں ہوتا تھا اور میں حالتِ حیض میں ہوتی تھی) علامۂ محقق موصوف نے اس پر لکھا کہ اس سے معلوم ہوا کہ حیض والی عورت قرآن مجید نہیں پڑھ سکتی، اس لئے کہ اگر اس کو قرأت جائز ہوتی تو پھر حالتِ مذکورہ بالا میں تلاوتِ قرآن مجید ممنوع ہونے کی علاوہ حیض کے دوسری کیا وجہ ہو سکتی تھی؟ امام مسلم نے بھی اس مضمون کی حدیث روایت کی ہے، جس کے ذیل میں امام بخاری ہی کی روایت سے ان کے خلاف دلیل مل گئی۔ وللہ الحمد۔ (فتح الملہم ۴۶۰-۱)

قوله بعد الحدث وغیره، مرجع ضمیر مذکور کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے **وغیرہ من مظان الحدث** لکھا، اور کرمانی نے وغیر القرآن لکھا، حافظ نے لکھا کہ کرمانی کے قول پر متعاطفین کے درمیان فصل لازم آتا ہے، دوسرے یہ کہ جب قرأت قرآن مجید جائز ہوگئی تو دوسرے اذکار کا جواز بدرجۂ اولی ہوگیا اس لئے وغیرہ کی ضرورت نہ تھی، لہٰذا وغیرہ سے مراد **وغیر الحدث من نواقض الوضوء** لینا ہی بہتر ہے، کیونکہ حدث سے مراد خاص ہوتی ہے، جیسا گزر چکا ہے۔ (فتح الباری ۲۰۱-۱)

محقق عینی کا نقد: آپ نے حافظ ابنِ حجر و کرمانی دونوں پر تعقب کیا، فرمایا:۔ مظان حدث کیا ہیں اگر وہ بھی حدث ہیں تو حدث کے تحت آ گئے، حدث نہیں ہیں تو اس باب سے بے تعلق ہیں، پھر کرمانی پر وہی نقد کیا جو حافظ نے کیا ہے، اور اپنی طرف سے توجیہ کی کہ وغیرہ سے مراد غیر القراءۃ ہے، جیسے کتابت قرآن مجید۔

لیکن اس صورت میں بھی فصل والا اعتراض آئے گا جو کرمانی پر ہوا ہے، اور حافظ پر عینی نے جو اعتراض کیا ہے وہ اس لئے کمزور ہے کہ حافظ نے مراد حدث سے خاص معنی لئے ہیں، جو پہلے حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے نقل کئے ہیں، یعنی فساء و ضراط وغیرہ، حالانکہ نواقضِ وضوء کا انحصار حدث بمعنی مذکور میں نہیں ہے، اور یہاں قرأت قرآن مجید کا جواز تمام انواع نواقضِ وضوء سے متعلق ہے۔ واللہ اعلم۔

البتہ محقق عینی نے حافظ ابنِ حجر کی تشریح بعد الحدث ای الاصغر پر نقد قوی کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ مراد حدث سے عام ہے اصغر و اکبر کو، اور امام بخاری نے چونکہ یہاں صرف اصغر کے حکم سے تعرض کیا ہے، اس کی وجہ سے تخصیص کرنا اس لئے درست نہیں کہ امام بخاری کی تو یہ عام عام عادت ہے وہ ایک عام عام ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں، پھر اس کے جزو سے متعلق کوئی چیز لاتے ہیں، اور ایسا ہی یہاں بھی کیا ہے (کیونکہ امام بخاری حدثِ اصغر و اکبر دونوں کے بعد قرأت کو جائز سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم) (عمدۃ القاری ۸۱۰-۱)

حضرت شاہ صاحب کی رائے

فرمایا:۔ وغیرہ سے مراد دوسرے عام اوقات ہیں، یعنی قرأتِ قرآن مجید کا حکم بعد الحدث اور دوسرے عام اوقات میں کیا ہے؟۔

---

[1] یہ روایت باب قوله علیہ السلام الماہر بالقرآن مع السفرۃ الکرام البرار ۱۱۲۶ میں ہے اور کتاب الحیض ۴۴ میں بھی ہے (مؤلف)

حمام میں قرأت: اس کو بھی بظاہر امام بخاری جائز سمجھتے ہیں، مگر ہمارے نزدیک مکروہ ہے (قاضی خاں) جس طرح میت کے پاس غسل سے پہلے مکروہ ہے، امام اعظمؒ اس لئے مکروہ فرماتے ہیں کہ وہ موضعِ نجاست ہے، اور اسی لئے وہاں نماز بھی مکروہ ہے جس کے دوسرے حضرات بھی قائل ہیں، فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۱۳۔ ا میں ہے کہ نماز حمام میں مکروہ ہے۔

کتابتِ رسائل بغیر وضوء: محقق عینی نے لکھا:۔ ہمارے نزدیک جنبی وحائضہ کو ایسے خطوط ورسائل لکھنا مکروہ ہیں جن میں کوئی آیتِ قرآنی ہو اگرچہ وہ اس آیت کو نہ پڑھیں یعنی صرف لکھیں، کیونکہ ان کے لئے قرآن مجید کو چھونا بھی ناجائز ہے اور کتابت میں بھی چھونا لازم آتا ہے اس لئے کہ قلم سے لکھا جاتا ہے جو ہاتھ میں ہوتا ہے۔ (عمدۃ القاری ۱۸۱۔ ا)

افاداتِ انور: فرمایا:۔ ہمارے نزدیک بے وضوء کے لئے قرآن مجید کا چھونا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے لکھے ہوئے حروف کو چھوئے یا بیاض یعنی لکھنے سے بچے ہوئے باقی حصوں کو۔ البتہ کتبِ تفاسیر کی بیاض کو چھونا جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیاضِ مصحف کو بھی چھونا جائز ہے۔

امام مالکؒ نے مسِ قرآن مجید کے مسئلہ میں امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور وہ **لا یمسہ الا المطھرون** کو بطور خبر مانتے ہیں انشاء نہیں، مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو صرف پاک پاکیزہ صفات والے چھوتے ہیں، یعنی فرشتے، ناپاک شیاطین اس سے قریب نہیں ہوسکتے۔

سہیلی نے بھی لکھا کہ مطہرون وصفِ ملائکہ ہے جو ہمیشہ وصفِ طہارت سے متصف رہتے ہیں، بنی آدم مراد نہیں، کیونکہ وہ کبھی پاک ہوتے ہیں، کبھی ناپاک، یہ تو مطھر ون ہیں کہ ان کی طہارت کسبی ہے وہبی نہیں۔

جواب واستدلال

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر آیت میں خبر ہے انشاء نہیں، تو اس سے مسِ مصحف کا جواز وعدمِ جواز کچھ بھی ثابت نہ ہوگا، اور پھر ہمارے لئے دلیلِ عدمِ جواز حسب تصریح امام ابوبکر جصاصؒ وہ بھی روایاتِ کثیرہ ہیں، جن سے ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے مکتوبِ گرامی بنام حضرت عمرو بن حزم میں تحریر فرمایا "**لا یمس القرآن الا طاھر**" (بجز طاہر آدمی کے قرآن مجید کو کوئی نہ چھوئے) اور بظاہر یہ نہی آیتِ مذکورہ ہی سے ماخوذ ہے، جس میں احتمال انشاء کا بھی ضرور ہے (احکام القرآن ص ۵۱۱)

اس کے علاوہ حضرت سلمان سے مروی ہے کہ آپ نے آیتِ مذکورہ بالا پڑھی، پھر قرآن مجید بغیر مسِ مصحف پڑھا، کیونکہ اس وقت وہ باوضوء نہ تھے اور حضرت انس بن مالک سے حدیثِ اسلام عمرؓ میں ہے کہ انھوں نے بہن سے کہا:۔ مجھے وہ کتاب دو جو تم پڑھ رہے تھے تو انھوں نے کہا:۔ **لا یمسہ الا المطھرون**، پہلے غسل یا وضو کرو، چنانچہ حضرت عمرؓ نے وضو کر کے کتاب کو ہاتھ میں لیا اور پڑھا۔

حضرت سعد سے مروی ہے کہ اپنے بیٹے کو مسِ مصحف کے لئے وضوء کا حکم فرمایا۔ حضرت ابنِ عمر سے بھی ایسا ہی مروی ہے اور حسن و نخعی بھی مسِ مصحف کو بغیر وضوء کے مکروہ سمجھتے تھے۔ (احکام القرآن ص ۵۱۱)

سنت فجر کے بعد لیٹنا کیسا ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہاں اضطجاع بعد الوتر مذکور ہے اور سنتِ فجر کے بعد والے اضطجاع کا ذکر نہیں ہے، بلکہ سنتِ فجر (دو ہلکی رکعتیں) پڑھ کر دولتکدہ سے نکل کر مسجد میں نمازِ صبح ادا فرمانا مروی ہے اسی لئے حنفیہ سنتِ فجر کے بعد لیٹنے کو حضور اکرم ﷺ کی عادتِ مبارکہ پر محمول کرتے ہیں، اور سنتِ مقصودہ آپ کے حق میں بھی نہیں سمجھتے، لہٰذا اگر کوئی شخص آپ کی عادتِ مبارکہ کے اقتداء کے طریقہ پر ایسا کریگا ماجور ہوگا کہ یہ اس صورت سے اس کے حق میں بمنزلۂ مقصود ہو جائے گا۔ لیکن وہ اجر سنت کے درجہ کا نہ ہوگا، اسی لئے ہم

اس کو بدعت بھی نہیں کہہ سکتے۔اور جس نے ہماری طرف ایسی نسبت کی ہے وہ غلط ہے۔

ابراہیم نخعی کی طرف یہ نسبت ہوئی ہے کہ وہ بدعت کہتے تھے،اس سے بھی ان کا مقصد میرے نزدیک اس بارے میں مبالغہ اور غلو ہے، جیسے بہت سے لوگ مسجد میں بھی سنتِ فجر کے بعد سنت سمجھ کر لیٹتے ہیں،حالانکہ حضور اکرم علیہ السلام سے گھر کے اندر ثابت ہے۔

امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ اضطجاع کو سنت وفرض میں فصل کے لئے فرماتے تھے،اسی لئے ان کے نزدیک اگر کوئی شخص گھر سے سنت پڑھ کر آئے تو فصل حاصل ہو گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حدیث الباب میں بھی یہی صورت مذکور ہے،اور اضطجاع نہیں ہے،معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے کبھی اضطجاع فرمایا اور کبھی بغیر اس کے سنت پڑھ کر مسجد کو تشریف لے گئے،اور اس سے امام شافعیؒ کا فصل کے لئے سمجھنا صحیح معلوم ہوتا ہے،پھر حنفیہ نے فیصلہ کیا کہ نہ اس کو سنت ہی کا درجہ دیا اور نہ بدعت سمجھا،بلکہ عادت پر محمول کیا،اور جو اتباعِ عادتِ نبوی کرے،وہ بھی ماجور ہے،کیونکہ رسولِ اکرم علیہ السلام کی عادات بھی گو وہ سننِ مقصودہ کے درجہ پر نہ ہوں،مگر عبادات ہی ہیں اس لئے ان کا اتباع اجر سے خالی نہیں۔

امام بخاریؒ نے ص۱۵۵ میں **باب الضجعة علی الشق الا یمن بعد رکعتی الفجر** قائم کیا اس کے بعد دوسرا باب **من تحدث بعد الرکعتین ولم یضطجع** لائے،اس سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک بھی سنتِ فجر کے بعد لیٹنا مسنون نہیں ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے۔واللہ اعلم۔

قولہ فصلی رکعتین خفیفتین:۔یہ دونوں رکعتیں(سنتِ فجر کی)بہت ہلکی ہوتی تھیں۔حتی کہ ص۱۵۶ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آئے گی کہ حضور علیہ السلام صبح کی دو رکعاتِ سنت اتنی مختصر پڑھتے تھے کہ مجھے شبہ ہوتا تھا کہ آپ نے سورۂ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں؟

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔امام مالکؒ سے منقول ہے کہ وہ صرف سورۂ فاتحہ پر اکتفا کرتے تھے،لیکن جمہور کا قول یہی ہے کہ کوئی مختصر سورت ضرور ملالی جائے اور ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام سورۂ قل یایھا الکافرون اور قل ھو اللہ پڑھا کرتے تھے۔

امام اعظم کا طریقہ:امام طحاوی نے نقل کیا کہ امام صاحبؒ بعض اوقات صبح کی سنتوں میں ایک جزو قرآن مجید کا پڑھ لیا کرتے تھے،بظاہر یہ بات سنت تخفیف کے خلاف ہے،لیکن میرے نزدیک ایسا آپ نے صرف اس وقت کیا ہے جب اتفاق سے رات کا معمول آپ سے فوت ہو گیا ہے،پس اس کی تلافی کے لئے قرأتِ طویل فرمائی ہے ورنہ امام صاحب سے ترکِ سنت نہیں ہو سکتی تھی۔

اسی طرح امام صاحبؒ سے درمختار میں نقل ہوا کہ آپ نے ایک مرتبہ بیت اللہ میں داخل ہو کر ختمِ قرآن مجید اس طرح فرمایا کہ نصف قرأت ایک پاؤں دوسرے پاؤں پر رکھ کر کی اور باقی نصف دوسرے پاؤں پر پاؤں رکھ کر،تو اس پر علامہ شامی کو حیرت ہوئی ہے کہ امام صاحب نے ایسا کیوں کیا؟میں کہتا ہوں کہ یہ بھی سنت سے ثابت ہے،چنانچہ اصحابِ[1] تفسیر نے سورۂ طٰہٰ میں اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے۔

تصحیح طحاوی: حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب کو امام طحاویؒ نے بھی روایت کیا ہے،مگر اس کی سند میں قیس بن سلیمان سہو کاتب سے غلط درج ہو گیا ہے،اس کا اسنادِ مذکور سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ مخرمۃ بن سلیمان صحیح ہے،جس طرح یہاں روایت بخاری میں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے!

مناسبتِ ابواب: محقق عینیؒ نے باب الرجل یوضئی صاحبہ کے سابق باب سے یہ مناسبت بتلائی تھی کہ دونوں میں وضوء کے احکام بیان ہوئے ہیں اور بابِ قرأۃ القرآن کو سابق باب سے یہ مناسبت ہے کہ اس میں وضو کرانے کا حکم بیان ہوا تھا اور یہاں خود(بغیر کسی کی مدد کے)وضوء کرنے کا بیان ہے اور اتنی مناسبت کافی ہے۔

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۱۴۱-۳ میں بحوالۂ قاضی عیاض ربیع بن انس سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ علیہ السلام نماز پڑھتے تھے،تو ایک پاؤں پر کھڑے ہوتے تھے،اور دوسرے کو اٹھا لیتے تھے۔

مطابقتِ ترجمۃ الباب: محقق عینی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے حدیث الباب کی مطابقت ترجمہ سے اس طرح سمجھی کہ حضور علیہ السلام سو کر اٹھے، اور وضو سے پہلے ہی دس آیات آخر آلِ عمران کی تلاوت فرمائیں، معلوم ہوا کہ حدث کے بعد بغیر وضو کے قرأت قرآن مجید درست ہے، مگر یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہے کہ حضور کی نوم ناقضِ وضوء نہیں، ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ باوضو ہی ہوں۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہ توجیہ کی کہ مضاجعتِ اہل ملامست سے خالی نہیں ہوتی (جو ناقضِ وضوء ہے) محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ پہلی توجیہ سے بھی زیادہ بے جان ہے کیونکہ جس امر کا وجود محقق نہیں، اس پر بنیاد رکھنا صحیح نہیں، اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیں تو ملامست سے مراد اگر لمسِ ید ہے تو وہ ناقضِ وضو نہیں، خصوصاً آنحضرت ﷺ کے حق میں، اور اگر اس سے مراد جماع ہے تو غسل کی ضرورت ہوئی، جس کا قصہ مذکورہ میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ پھر فرمایا:۔ ظاہر یہ ہے کہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب کو ظاہر حدیث پر بنا کیا ہے، کہ حضور ﷺ نے سو کر اٹھنے کے بعد وضوء فرمایا (تو اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ناقض وضوء پیش آیا ہوگا، اور آپ ﷺ نے باوجود وضوء نہ فرمانے کے آیات کی تلاوت فرمائی اگرچہ ہوسکتا ہے ناقض بعد تلاوت پیش آیا ہو، یا آپ ﷺ نے وضوء ہی بغیر حدث کے کیا ہو) پھر محقق عینی نے لکھا کہ توجیہ مذکور کے سواء کوئی مناسبت حدیث مذکور کو یہاں لانے کی نہیں ہے۔ (عمدۃ القاری ۱۱۸۔۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے یہ توجیہ لکھی کہ آنحضرت ﷺ نومِ طویل کے بعد اٹھے تھے اور غالب واکثری بات یہ ہے کہ اتنے طویل زمانے میں کوئی حدث خروجِ ریح وغیرہ کا پیش آجایا کرتا ہے، لہٰذا حدیث الباب سے استدلال صحیح ہے اور امام بخاری نے نقضِ نوم سے استدلال نہیں کیا، جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے۔

صاحب القول الفصیح کی توجیہ:

اس موقع پر موصوف نے شارحینِ بخاری کی توجیہات کو نا قابلِ اعتنا ٹھیرایا اور لکھا کہ "ان کی توجیہات انھیں مبارک رہیں" پھر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ مذکور نقل کی اور لکھا کہ "اس استدلال میں جس قدر قانونی سقم ہیں، ان سے یہاں بحث کرنے کا موقعہ نہیں"۔

پھر اپنی طرف سے ایک توجیہ کی کہ ترجمہ کی مطابقت کا تعلق فعل ابنِ عباسؓ سے ہے، کہ "میں نے بھی اسی طرح کیا جس طرح آنحضرت ﷺ نے کیا تھا" اور اگرچہ وہ فعلِ نابالغ ہے، جو حجت نہیں، مگر چونکہ اس کے ساتھ حضور ﷺ کی تقریر شامل ہوگئی کہ آپ نے ان کو وضوء کے بغیر آیات تلاوت کرتے سنا اور اس پر نہیں ٹوکا، جبکہ آپ نے ان کی معمولی بات بائیں طرف کھڑے ہونے کی بھی فوراً اور نماز ہی کے اندر اصلاح فرمادی تھی، تو یہی محلِ استدلال ہے، اگر یہ تلاوت درست نہ ہوتی تو آپ ضرور تنبیہ فرمادیتے۔ (القول الفصیح ۱۰۱)

گذارش ہے کہ توجیہ مذکور جو موصوف کے خیال میں آئی ہے، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی تو ذکر کیا ہے، فتح الباری ۲۰۲۔۱ میں موجود ہے اور غالباً موصوف کے مطالعہ سے نہیں گذری، اس لئے ہم اس میں توارد مان سکتے ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ شارحین کی توجیہات کا پوری طرح مطالعہ کئے بغیر ان کا استخفاف کیا مناسب ہے؟! اور ایسے مواقع میں ادعائی جملوں کا بڑا نقصان یہ بھی ہے کہ اپنی توجیہ کی بھی قدر گھٹ گئی۔

اللھم وفقنا لما تحب و ترضی! ولنقم بکفارۃ المجلس: سبحانک اللھم و بحمدک اشھد ان لآ الہ الا انت استغفرک و اتوب الیک:

بَابُ مَنْ لَّمْ يَتَوَضَّاْ اِلَّا مِنَ الغَشْيِ الْمُثْقِلِ

(زیادہ بے ہوشی کے بغیر وضوء نہ کرنا)

(۱۸۲) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنِیْ مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ امْرَأَتِهٖ فَاطِمَةَ عَنْ جَدَّتِهَا اَسْمَآءَ بِنْتِ اَبِیْ بَكْرٍ اَنَّهَا قَالَتْ اَتَيْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِيْنَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ فَاِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُّصَلُّوْنَ فَاِذَا هِیَ قَآئِمَةٌ تُصَلِّیْ فَقُلْتُ مَا لِلنَّاسِ فَاَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَآءِ وَقَالَتْ سُبْحَانَ اللهِ فَقُلْتُ اٰيَةٌ فَاَشَارَتْ اَنْ نَّعَمْ فَقُمْتُ حَتّٰى تَجَلَّانِیَ الْغَشْیُ وَجَعَلْتُ اَصُبُّ فَوْقَ رَاْسِیْ مَآءً فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللهَ وَاَثْنٰى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَامِنْ شَيْئٍ كُنْتُ لَمْ اَرَهٗ اِلَّا قَدْ رَاَيْتُهٗ فِیْ مَقَامِیْ هٰذَا حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّكُمْ تُفْتَنُوْنَ فِی الْقُبُوْرِ مِثْلَ اَوْ قَرِيْباً مِّنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ لَآ اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَآءُ يُؤْتٰى اَحَدُكُمْ فَيُقَالُ لَهٗ مَا عِلْمُكَ بِهٰذَا الرَّجُلِ فَاَمَّا الْمُؤْمِنُ اَوِ الْمُوْقِنُ لَآ اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَآءُ فَيَقُوْلُ هُوَ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ جَآءَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى فَاَجَبْنَا وَاٰمَنَّا وَاتَّبَعْنَا فَيُقَالُ نَمْ صَالِحاً فَقَدْ عَلِمْنَا اِنْ كُنْتَ لَمُؤْمِناً وَاَمَّا الْمُنَافِقُ اَوِ الْمُرْتَابُ لَآ اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَآءُ فَيَقُوْلُ لَا اَدْرِیْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ شَيْئًا فَقُلْتُهٗ.

ترجمہ: حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے وہ کہتی ہیں میں رسول اللہ ﷺ کی اہلیہ محترمہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ایسے وقت آئی، جب سورج گہن ہورہا تھا اور لوگ کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہے تھے، کیا دیکھتی ہوں کہ وہ بھی کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہی ہیں (یہ دیکھ کر) میں نے کہا کہ لوگوں کو کیا ہوگیا، تو انھوں نے اپنے ہاتھ سے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور کہا، سبحان اللہ! میں نے کہا کہ یہ کوئی نشانی ہے؟ تو انھوں نے اشارہ سے کہا کہ ہاں، تو میں کھڑی ہوگئی اور نماز پڑھنے لگی حتیٰ کہ مجھ پر غشی طاری ہونے لگی، اور اپنے سر پر پانی ڈالنے لگی۔ نماز پڑھ کر جب رسول اللہ ﷺ لوٹے تو آپ نے اللہ کی حمد وثنا بیان کی، اور فرمایا کہ آج کوئی چیز ایسی نہیں رہی جس کو میں نے اپنی جگہ نہ دیکھ لیا ہو حتیٰ کہ جنت اور دوزخ کو بھی دیکھ لیا، اور مجھ پر یہ وحی کی گئی کہ تم لوگوں کی قبروں میں آزمائش ہوگی دجال جیسی یا اس کے قریب قریب، راوی کا بیان ہے کہ میں نہیں جانتی کہ اسماء نے کونسا لفظ کہا تم میں سے ہر ایک کے پاس اللہ کے فرشتے بھیجے جائیں گے اور اس سے کہا جائے گا کہ تمہارا اس شخص یعنی (محمد ﷺ) کے بارے میں کیا خیال ہے؟ پھر اسماء نے ایماندار کہا یا یقین رکھنے والا کہا مجھے یاد نہیں، بہر حال وہ شخص کہے گا کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، ہمارے پاس نشانیاں اور ہدایت کی روشنی لے کر آئے، ہم نے اسے قبول کیا اس پر ایمان لائے اور ان کا اتباع کیا۔ پھر اس سے کہہ دیا جائے گا کہ تو نیک بختی کے ساتھ آرام کر، ہم جانتے تھے کہ تو مومن ہے اور بہر حال منافق یا شکی آدمی، اسماء نے کونسا لفظ کہا مجھے یاد نہیں، جب اس سے پوچھا جائے گا تو کہے گا کہ میں کچھ نہیں جانتا، میں نے لوگوں کو جو کہتے سنا وہ میں نے بھی کہہ دیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اطباء کے نزدیک اغماء کا تعلق دماغ سے اور غشی کا قلب سے ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک بھی غشی نواقضِ وضوء سے ہے اور اس میں مراتب بھی ہیں کہ ثقیل ناقض ہے، خفیف نہیں۔

علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا:۔ غشی ضعفِ قلب کی وجہ سے قوی محرکہ حساسہ کے تعطل کو کہتے ہیں، قاموس نے اس کو اغماء ہی کی ایک قسم قرار دیا، مگر نہر میں ہے کہ فقہاء غشی و اغماء میں اطباء کی طرح فرق کرتے ہیں یعنی اگر تعطل ضعف قلب کے سبب ہو اور روح کے اس کی طرف سمٹ آنے کی وجہ سے ہو کہ کسی سبب سے وہ اس کے اندر گھٹ رہی ہو اور باہر نکلنے کا راستہ نہ پائے تو یہ صورت تو غشی کی ہے اور اگر دماغ کی جھلیوں میں بلغم وغیرہ کے اجتماع کے سبب سے ہو تو اغماء ہے چونکہ سلبِ اختیار کی صورت اغماء میں نیند کی حالت سے بھی زیادہ ہوتی ہے تو اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضوء ہوگا، بخلاف نیند کے کہ وہ بعض صورتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔

مقصدِ امام بخاریؒ: حافظؒ نے لکھا ''امام بخاری ان کا رد کرنا چاہتے ہیں جو مطلقاً ہر غشی سے نقضِ وضوء مانتے ہیں'' یعنی امام بخاری غشی خفیف (ہلکی بے ہوشی) سے نقضِ وضوء نہیں مانتے، لیکن اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے جو حدیث استدلال میں ذکر کی ہے بظاہر وہ اسی کو غشیِ غیر مثقل یا ہلکی غشی سمجھتے ہیں، جس میں حضرت اسماء بنتِ ابی بکر کے ہوش و حواس مختل نہیں ہوئے اور وہ اپنے دل و دماغ کی بے چینی و گھبراہٹ کا علاج سر پر پانی ڈال کر کرتی رہیں، اس صورت میں تو کوئی بھی نقضِ وضوکا قائل نہیں، پھر امام بخاری رد کس کا کر رہے ہیں، اگر غشیِ غیر مثقل کا کوئی درجہ اور مرتبہ ایسا بھی ہے جس میں ہوش و حواس بھی ایک حد تک جاتے رہیں اور پھر بھی نقضِ وضوء نہ ہو، تب البتہ دوسروں کا رد ہوسکتا تھا مگر اس کی کوئی دلیل امام بخاری نے ذکر نہیں کی، اصل بات یہ ہے کہ غشی اغماء جنون، نشہ وغیرہ سب صورتیں زوالِ عقل و حواس کی ہیں، اور زوالِ عقل و اختلالِ حواس ہی ناقضِ وضوء ہے جس کو نیند پر قیاس کیا گیا ہے، جس طرح انسان وہاں عقل و اختیار کی حدود سے باہر ہو جاتا ہے، سونے کی حالت میں خروجِ ریح وغیرہ نواقض نہ ہونے کا کوئی اطمینان نہیں رہتا، اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ غفلت مذکورہ بالا صورتوں میں ہو جاتی ہے کیونکہ سونے والے کو تو آسانی سے بیدار بھی کر سکتے ہیں، مذکورہ بالا عوارض میں تو یہ بھی نہیں ہوسکتا بجز اس کے کہ غیر معمولی تدابیر و علاج سے ایسا کیا جائے۔

تفصیل مذاہب: علامہ موفق نے لکھا کہ زوالِ عقل کی دو قسم ہیں۔ نوم اور غیر نوم، غیر نوم میں جنون، اغماء (بے ہوشی) سکر (نشہ) اور عقل زائل کرنے والی ادویہ کے اثرات شامل ہیں، پس وضوء کے لئے غیرِ نوم کا یسیر و کثیر سب ہی ناقض ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے ابن المنذر نے کہا کہ علماء کا اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ بے ہوشی والے پر وضوء واجب ہے، اور جب سونے والے پر وضوء ہے تو ان صورتوں میں بدرجۂ اولیٰ ہونا بھی چاہیے۔ (لامع الدراری ۸۵۔۱)

علامہ ابنِ بطال نے لکھا کہ حضرتِ اسماء پر معمولی غفلت تھی کہ جس کو وہ سر پر پانی ڈال کر دور کرتی رہیں اگر شدید اثر ہوتا تو وہ اغماء کی صورت ہوتی جو بالا جماع ناقضِ وضو ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: حضرت اسماء کا خود اپنے اوپر پانی ڈالنا اس امر کا ثبوت ہے کہ ان کے ہوش و حواس سالم تھے اور اس صورت میں نقضِ وضو نہیں ہوتا اور محلِ استدلال یہ ہے کہ وہ حضور علیہ السلام کے پیچھے نماز پڑھ رہی تھیں اور آپ کی شان یہ تھی کہ پیچھے کے حالات بھی نماز کے اندر مشاہدہ فرمایا کرتے تھے، جب آپ کا انکار ان کے فعلِ مذکور پر منقول نہیں ہوا تو معلوم ہوا اس درجہ کی غشی ناقضِ وضو نہیں ہے۔ (فتح الباری ۲۰۲۔۱)

مذکورہ بالا تصریحات شاہد ہیں کہ اغماء جنون وغیرہ کے ناقضِ وضوء ہونے پر سارے ائمۂ مجتہدین متفق ہیں، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵۷۔ اسے بھی یہی بات ثابت ہے تو اس سے یہ بات خود بخود منقح ہو گئی کہ امام بخاری کا مسئلۃ الباب میں کوئی الگ مسلک نہیں ہے بلکہ وہ جمہور کے ساتھ ہیں، اور اجماع کے خلاف نہیں ہیں۔

ابن حزم کا مذہب: البتہ اس مسئلہ میں اپنی افتادِ طبع کے موافق ابنِ حزم سب کے خلاف ہیں اور انھوں نے حسبِ عادت بڑے شدومد سے

یہ دعویٰ کر دیا کہ اس بارے میں اجماع کا دعویٰ سراسر باطل ہے اور اغماء وغیرہ کو نوم پر قیاس کرنا بھی غیر صحیح ہے پھر کہا کہ یہ سب لوگ بالاتفاق کہتے ہیں کہ غشی، اغماء وغیرہ کی وجہ سے احرام، صیام، اور اس کے کئے ہوئے سارے عقود صحیح رہتے ہیں ان میں سے کوئی بھی باطل نہیں ہوتا تو وضو کا بطلان بغیر کسی نصِ صریح کے کیسے ہو جائیگا؟ البتہ اس کے خلاف حضور علیہ السلام کا یہ عمل ثابت ہوا ہے کہ مرض وفات میں آپ نے نماز کے لئے نکلنے کا قصد فرمایا تو اغماء کی صورت ہوگی، پھر جب افاقہ ہوا تو آپ نے غسل فرمایا'' اس میں حدیث مذکور کی راوی حضرت عائشہؓ نے وضو کا کوئی ذکر نہیں کیا اور غسل صرف اس لئے تھا کہ اس سے نکلنے پر قوت حاصل ہو۔ (المحلی ۲۲۲۔۱) معلوم ہوا کہ ابن حزم کے نزدیک غشی، اغماء وغیرہ سے خواہ وہ کیسی ہی مدید وطویل ہو، وضوء نہیں جاتا، کیونکہ کوئی نص اس کے لئے نہیں ہے، اور قیاس ان کے یہاں شجرِ ممنوعہ ہے۔

حافظ ابن حزم کی جواب کی طرف بظاہر کسی نے توجہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، ہمارے نزدیک جس اغماء کا ذکر اوپر حدیث عائشہ میں ہے وہ بھی غشی خفیف ہی تھی، جس سے زوالِ عقل وحواس نہیں ہوا اور اگر وہ صورت غایتِ ضعف ہی کے سبب تھی، جس کے لئے ابنِ حزم نے بھی غسل کی تجویز کی ہے، تو بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے کہ بعض اوقات ضعف کی زیادتی بھی صورۃ اغما معلوم ہوا کرتی ہے، مگر اس میں ہوش وحواس زائل نہیں ہوتے، اور آنحضرت علیہ السلام کے دل ودماغ کا تو کہنا ہی کیا، ان کے بارے میں تو معمولی درجہ کے زوالِ عقل و حواس کا تصور بھی مناسب نہیں اور جب ایسا نہیں تو اس سے استدلال بھی صحیح نہیں۔

ممکن ہے امام بخاری نے ظاہر یہ ہی کی تردید کی ہو کہ غشیِ مثقل کے ناقضِ وضو ہونے کے بارے میں تو کسی کو نصِ صریح نہ ہونے کی وجہ سے تردد ہونا ہی نہ چاہیے کہ وہ اجماع وقیاس دونوں سے مستند ہے، البتہ غشیِ خفیف میں بعض احادیث کی وجہ سے تردد ہوسکتا ہے تو اس کے ناقضِ وضوء ہونے کے قائل ہم بھی نہیں ہیں، اور نہ کوئی عاقل واقفِ شریعت ہوسکتا ہے اور حدیثِ اسماء سے یہ اشارہ کر دیا کہ جہاں اور بھی اغماء وغیرہ کی صورت مذکور ہے، وہاں بھی ایسی ہی غشیِ خفیف مراد ہے۔ **واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم**

افاداتِ انور: قولہ فحمد اللہ و اثنی علیہ:۔ فرمایا یہ خطبہ کسوف کا تھا، جو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنت ہے، امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ کسوف کے لئے کوئی خطبہ مسنون نہیں ہے اور آنحضرت علیہ السلام سے جو خطبہ مذکورہ مروی ہے وہ وقتی داعیہ وضرورت کے ماتحت تھا، پھر فرمایا کہ ان امور کا تعلق مراحلِ اجتہاد سے ہے اس لئے مجتہدین کو اپنی اپنی صوابدید کے موافق فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔

قولہ الا قد رأیتہ:۔ فرمایا:۔ رؤیت اور علم میں فرق ہے، تم ہزاروں چیزوں کا مشاہدہ دن رات کرتے ہو مگر بیشتر چیزیں وہ ہوتی ہیں جن کی حقیقت کا علم یا ادراکِ کنہ تمہیں نہیں ہوتا، لہٰذا رؤیت سے صرف علم پر بھی استدلال صحیح نہیں، چہ جائیکہ علمِ محیط پر۔ علم محیط یا علمِ غیب کلی کی بحث اپنے موقع پر مکمل ومفصل آئے گی، ان شاء اللہ تعالے۔

بَابُ مَسۡحِ الرَّاۡسِ كُلِّهٖ لِقَوۡلِهٖ تَعَالىٰ وَ امۡسَحُوۡا بِرُءُ وۡسِكُمۡ وَقَالَ ابۡنُ الۡمُسَيَّبِ الۡمَرۡاَةُ بِمَنۡزِلَةِ الرَّجُلِ تَمۡسَحُ عَلىٰ رَاۡسِهَا وَسُئِلَ مَالِکٌ اَيُجۡزِیءُ اَنۡ يَّمۡسَحَ بَعۡضَ رَاۡسِهٖ فَاحۡتَجَّ بِحَدِيۡثِ عَبۡدِاللهِ بۡنِ زَيۡدٍ:.

(پورے سر کا مسح کرنا:۔'' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' اپنے سروں کا مسح کرو''۔ اور ابن مسیب نے کہا کہ سر کا مسح کرنے میں عورت مرد کی طرح ہے، وہ بھی اپنے سر کا مسح کرے، امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ کیا کچھ حصۂ سر کا مسح کرنا کافی ہے؟ تو انھوں نے دلیل میں عبداللہ ابن زید کی حدیث پیش کی۔)

(۱۸۳) حَدَّثَنَا عَبۡدُاللهِ بۡنُ يُوۡسُفَ قَالَ اَنَا مَالِکٌ عَنۡ عَمۡرِو بۡنِ يَحۡيىَ الۡمَازِنِيِّ عَنۡ اَبِيۡهِ اَنَّ رَجُلاً قَالَ لِعَبۡدِاللهِ بۡنِ زَيۡدٍ وَهُوَ جَدُّ عَمۡرِو بۡنِ يَحۡيىٰ اَتَسۡتَطِيۡعُ اَنۡ تُرِيَنِيۡ كَيۡفَ رَسُوۡلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ عَبۡدُاللهِ بۡنُ زَيۡدٍ نَعَمۡ فَدَعَا بِمَآءٍ فَاَفۡرَغَ عَلىٰ يَدِهٖ فَغَسَلَ يَدَهٗ مَرَّتَيۡنِ اِلَى الۡمِرۡفَقَيۡنِ ثُمَّ مَضۡمَضَ وَاسۡتَنۡثَرَ ثَلاثًا ثُمَّ غَسَلَ وَجۡهَهٗ ثَلٰثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَيۡهِ مَرَّتَيۡنِ مَرَّتَيۡنِ اِلَى الۡمِرۡفَقَيۡنِ ثُمَّ مَسَحَ رَاۡسَهٗ بِيَدَيۡهِ فَاَقۡبَلَ بِهِمَا وَاَدۡبَرَ بَدَاَ بِمُقَدَّمِ رَاۡسِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ بِهِمَآ اِلىٰ قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا اِلَى الۡمَكَانِ الَّذِيۡ بَدَاَ مِنۡهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجۡلَيۡهِ:.

ترجمہ: ایک آدمی نے (جو عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، یعنی عمرو بن ابی حسن نے) عبداللہ ابن زید سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے دکھا سکتے ہیں کہ رسول اللہ کس طرح وضو کیا کرتے تھے؟ عبداللہ ابن زید نے کہا کہ ہاں! تو انھوں نے پانی کا برتن منگوایا۔ پانی پہلے اپنے ہاتھوں پر ڈالا، دو مرتبہ ہاتھ دھوئے، پھر تین مرتبہ کلی کی، تین مرتبہ ناک صاف کی، پھر تین دفعہ چہرہ دھویا، پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھ دو دو مرتبہ دھوئے، پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، جس میں اقبال و ادبار کیا یعنی مسح سر کے سامنے کے حصے سے شروع کیا پھر دونوں ہاتھ گدی تک لیجا کر وہیں واپس لائے، جہاں سے (مسح) شروع کیا تھا، پھر اپنے پاؤں دھوئے۔

تشریح: مسح تاس کے بارے میں امام بخاریؒ نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وضوء میں سارے سر کا مسح کرنا فرض ہے، حافظ ابن حجرؒ نے قولِ ابن المسیب پر لکھا کہ ان کے اثر مذکور کو ابن ابی شیبہ نے ان الفاظ سے موصول کیا:۔'' الرجل و المرأة فی المسح سواء '' (مرد و عورت مسح کے معاملہ میں یکساں ہیں) اور امام احمدؒ سے نقل ہوا کہ عورت کو مقدمِ راس کا مسح کافی ہے۔ (فتح الباری ۲۰۳۔۱)

حافظؒ نے بہت مختصر راستہ سے لمبی بحثوں کا خاتمہ کر دیا اور بات صحیح و قوی بھی یہی ہے کہ مسحِ مقدمِ راس یا بقدر چوتھائی سر کے فرض ہے اور سارے سر کا مسح مستحب ہے، پورے سر کے مسح کو فرض اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ آنحضرت سے صرف مقدمِ راس کا مسح ثابت ہے، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ثبوت اگرچہ حدیثِ مرسل سے ہے مگر اس کو دوسرے طریقوں سے قوت حاصل ہوگئی ہے، دوسرے یہ کہ اس باب میں حضرتِ عثمانؓ سے بھی وضو کا طریقہ بتلانے میں مقدمِ راس ہی کا مسح ثابت ہے اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی مسح بعض الرأس پر اکتفا کرنا ثابت ہے، اور کسی صحابی سے اس پر انکار ثابت نہیں ہوا جیسا کہ ابن حزم[1] نے کہا ہے، یہ سب امور ایسے ہیں جن سے مرسلِ مذکور کی تقویت ہوتی ہے۔ (فتح الباری ۲۰۵۔۱)

---

[1] ابو محمد (علی بن احمد بن سعید بن حزم) کہتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے جو کچھ ہم نے روایت کیا (کہ وہ صرف یافوخ (چندیا) کا مسح کرتے تھے) اس کا خلاف کسی ایک صحابی سے بھی منقول نہیں ہے اور جن صحابہ وغیرہم سے پورے سر کا مسح منقول ہے وہ دوسروں کی حجت اور ہمارے خلاف اس لئے نہیں کہ ہم سارے سر کے مسح کے بھی منکر نہیں ہیں بلکہ اس کو مستحب کے درجہ میں تسلیم کرتے ہیں، اور ہم ان لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ مسح بعض الرأس کے اقتصار پر کسی کی نکیر ثابت کریں تو وہ کسی کو پیش نہیں کر سکتے (المحلی ۵۳۔۲)
آگے ابن حزم نے حسب عادت امام اعظم اور امام شافعی پر بھی بے وجہ و بے دلیل نکتہ چینی کی ہے جو ان کی '' ظاہریت '' کے خصوصی نقطۂ نظر کا کرشمہ ہے، اور یہاں اس کی تردید بے ضرورت ہے۔ (مؤلف)

بحث ونظر

مسحِ راس کے مسئلہ زیر بحث پر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کے متفرق مگر مفصل ومکمل خصوصی ارشادات ہیں جو حسبِ ضرورت گنجائش پیش کیے جائینگے۔

معانی الآثار اور امانی الاحبار کا ذکر

متقدمین میں سے امام المحدثین المحققین علامہ طحاویؒ نے معانی الآثار میں حسبِ عادت نہایت کافی وشافی بحث کی ہے، اور اس کی جدید الطبع بے مثال شرح ''امانی الاحبار'' میں بہترین اسلوب وتحقیق سے سات ورق میں حدیثی دلائل وابحاث جمع کر دیئے گئے ہیں، اگر اس مسئلہ پر مستقل رسالہ لکھا جائے تو ہمارے نزدیک صرف ان سات ورق کا صحیح ومعنی خیز ترجمہ کر دیا جائے تو کافی ہے کیونکہ محدثِ یگانہ محقق ومدقق بے مثال علامہ عینیؒ کی شرح ''نخب الافکار فی شرح معانی الاثار'' اور ''مبانی الاخبار فی شرح معانی الآثار'' نے امانی الاحبار کو فنی حدیثی نقطہ نظر سے عمدۃ القاری و فتح الباری کی سطح پر پہنچا دیا ہے اور جس طرح علامہ عینی نے صحیح بخاری کی شرح ''عمدہ'' لکھ کر شرح بخاری کا حق کما حقہ ادا کیا ہے، اسی طرح حدیثِ نبوی کی بے مثال کتاب ''معانی الآثار'' کی ہر دو شروح مذکورہ لکھ کر ساری امت پر احسانِ عظیم فرمایا ہے، مولفِ امانی الاحبار حضرت مولانا محمد یوسف صاحب دام ظلہم العالی کا بھی ہم پر بڑا احسان ہے کہ اس کی خدمت واشاعت کی طرف توجہ فرمائی، جزاہم اللہ خیر الجزاء۔

ہماری خواہش ہے کہ امانی الاحبار کے اشتہار میں بھی یہ بات نمایاں ہونی چاہیے کہ اس شرح کا بڑا ماخذ علامہ عینی کی شروحِ مذکورہ ہیں، جن کو حضرت مؤلف دام ظلہم نے بڑی سعی وتوجہ سے حاصل کیا ہے (مقدمہ امانی الاحبار ۶۵) علامہ موصوف ڈبل شکریہ کے مستحق ہیں کہ ایسی اہم حدیثی کتاب کی بہترین شرح مرتب فرمائی، اور حضرتِ محقق علامہ عینیؒ کی تحقیقاتِ عالیہ سے بھی ہم کو بہرہ اندوز ہونے کا موقع بہم پہنچایا۔ وللہ الحمد والمنہ

تفصیل مذاہب: علامہ عینیؒ نے لکھا کہ مسح راس کے بارے میں فقہاء کے تیرہ قول ہیں:۔

مالکیہ: مالکیہ کے چھ قول ہیں (۱) ظاہر ومشہور مذہب تو استیعاب کا ہے کہ پورے سر کا مسح فرض ہے (۲) مسح کل کا فرض ہے۔ مگر کچھ حصہ رہ جائے تو معاف ہے (۳) سر کے دو تہائی حصہ کا مسح فرض ہے۔ (۴) ایک تہائی سر کا مسح فرض اور کافی ہے۔ (۵) مقدمِ راس کا مسح فرض ہے۔ (۶) جتنے حصہ پر مسح کا اطلاق ہو سکے صرف اس قدر فرض ہے۔

شافعیہ: دو قول ہیں:۔ (۱) اکثر کی رائے یہ ہے کہ ایک بال کے بھی کچھ حصے کا مسح کافی ہے (۲) ابن القاضی نے کہا کہ تین بالوں کا مسح واجب ہے۔

حنفیہ: تین قول ہیں (۱) ظاہر روایت میں بقدر تین انگلیوں کے مسح فرض ہے (۲) یہ مقدارِ ناصیہ مسح فرض ہے۔ (۳) چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور تمام سر کا مستحب ہے، یہی قول مشہور ہے۔

حنابلہ: دو قول ہیں (۱) تمام سر کا مسح فرض ہے (۲) بعض سر کا مسح کافی ہے، اور عورت کے بارے میں امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس کو سر کے اگلے حصہ کا مسح کر لینا کافی ہے۔

اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ ان میں سے امام شافعیؒ کیلئے ان احادیث میں کوئی نصِ صریح نہیں ہے، جن میں رسولِ اکرم ﷺ کے وضوء کا حال بیان ہوا ہے، البتہ امام مالک اور ہمارے اصحاب کے لئے ثبوت ملتا ہے۔

امام طحاوی کا فیصلہ: آپ نے امام مالک کے لئے چار روایات ذکر کی ہیں، آپ نے لکھا کہ ان سب آثار سے ضرور یہ بات ثابت ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے سارے سر کا مسح فرمایا، لیکن ان سب آثار میں کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ یہ سارے سر کا مسح آپ نے بطورِ فرض کے کیا ہے، پھر ہم نے دیکھا کہ دوسری روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے سر کے صرف کچھ حصہ کا مسح فرمایا اس سے ہم یہ سمجھنے پر مجبور

ہوئے کہ آپ نے بعض اوقات فرضِ مسح پر اکتفا فرمایا اور دوسرے اوقات میں فرض و مستحب دونوں کو جمع کر کے دکھلا دیا اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ حضور علیہ السلام سے اعضاءِ وضو کا تین تین بار دھونا بھی ثابت ہے اور دو دو ایک بار بھی، ہم نے وہاں فیصلہ کیا کہ ایک بار تو فرض ہے اور دو یا تین بار مسنون و مستحب ہے، اور چونکہ چوتھائی سر سے کم کا مسح ثابت نہیں ہے اس لئے ہم نے اس کو تو فرض سمجھا اور پورے سر کے مسح کو مستحب خیال کیا، پھر امام طحاوی نے وہ روایات ذکر کیں، جن سے بعضِ راس کا مسح ثابت ہے، اس کے بعد امام موصوف نے لکھا کہ یہ بحث تو بطریقِ آثار و روایات تھی، اب ہم اس مسئلہ پر بہ طریقِ نظر بھی بحث کرتے ہیں کہ وضوء میں کچھ اعضاء کا دھونا تو فرض ہے اور کچھ کا مسح ہے، جن کا دھونا فرض ہے، ان کے بارے میں سب متفق ہیں کہ پورے اعضاء دھوئے جائیں۔ اب جس عضو کا مسح فرض تھا اس میں اختلاف رائے ہو گیا کہ سارے سر کا کریں یا بعض کا، تو ہم نے دیکھا کہ اس کی نظیر مسحِ خفین ہے اس میں اگر چہ یہ اختلاف ضرور ہے کہ ظاہرِ خفین پر مسح کریں یا باطن پر، مگر اس امر میں سب متفق ہیں کہ فرضیتِ مسح بعض حصہ پر کر لینے سے ادا ہو جاتی ہے، یہ کسی نے نہیں کہا کہ موزوں کے تمام حصوں پر مسح فرض ہے، اس سے ہم سمجھے کہ مسح کا معاملہ غسل سے مختلف ہے اور مسح بعضِ راس کا فرض ہے، باقی سر کا مستحب ہے، یہی قول امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، اور امام محمد بن الحسن کا ہے، اور یہی بات حضور علیہ السلام کے بعد کے حضرات سے بھی مروی ہے، جیسا کہ حضرت ابنِ عمرؓ سے نقل ہوا کہ وہ وضوء میں سر کے اگلے حصے کا مسح فرماتے تھے (معانی الآثار امام طحاویؒ)

اس سے معلوم ہوا کہ امام طحاوی کا طرزِ استدلال اور طریقِ بحث نہایت مستحکم اور بلند مرتبہ ہے، وہ جس طرح اپنے مذہب کے دلائل عقلی و نقلی ذکر کرتے ہیں، اسی طرح دوسرے نظریات کے دلائل بھی سامنے لے آتے ہیں، انھوں نے یہ نہیں کیا کہ صرف اپنے مسلک کے مطابق روایات ذکر کرتے اور دوسروں سے صرفِ نظر فرمالیتے کہ اس طرح بات ادھوری رہتی ہے۔ جس مسئلہ میں جتنے بھی احادیث و آثار بشرطِ صحت مِل سکتے ہیں، ان سب ہی کے سامنے ہماری گردنیں جھکی ہوئی ہیں، اور ان سب ہی کی روشنی میں جو فیصلہ ہمیں حاصل ہو وہی لائقِ اتباع ہے خواہ وہ فیصلہ کتنے ہی بڑے امام و مجتہد کے بھی خلاف ہو۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ ہمیں ہر مسئلہ میں حدیث سے فقہ کی طرف آنا چاہیے، یہ طریقہ صحیح نہیں کہ ہم فقہ سے حدیث کی طرف چلیں، اسی زریں اصول پر فقہ حنفی مبنی ہے، جس کا ثبوت موقع بہ موقع آپکو انوار الباری میں ملتا رہے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

افاداتِ انور: فرمایا:۔ حدیث الباب میں جو راوی نے "فاقبل بهما وادبر" کہا ہے اس سے مقصود مسح کی کیفیت بیان کرنا ہے، اور یہ دو حرکتیں ہیں، دو بار مسح نہیں ہے، کیونکہ اسی کے بعد عبداللہ بن زید کی روایت آرہی ہے، جس میں اقبال و ادبار کے ساتھ مرة واحدة بھی مذکور ہے، معلوم ہوا کہ اقبال و ادبار کے ساتھ بھی مسح کو ایک ہی بار سمجھا جاتا تھا، پھر فرمایا کہ جو کیفیت اقبال و ادبار کی حدیث سے ثابت ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مسح کا مسنون طریقہ ہے، یعنی پہلے سامنے کے حصے سے مسح کرتا ہوا گدی تک دونوں ہاتھ پہنچائے، پھر ادھر سے مسح کرتا ہوا سامنے تک آجائے، تاکہ پوری طرح سارے سر کا مسح ہو جائے جو مستحب ہے۔

امام نووی کی غلطی

فرمایا کہ امام نووی نے لکھا:۔ یہ لوٹانا ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کیلئے ہے جس کے سر پر بال گندھے ہوئے نہ ہوں، (تاکہ بالوں کی دونوں سمت پانی لگ جائے) لیکن جس کے سر پر بال ہی نہ ہوں، یا گندھے ہوئے ہوں تو اس کے لئے مستحب نہیں ہے کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں، دوسرے ان حالات میں اگر ہاتھوں کو لوٹا کر لائیگا تو وہ دوسرا مسح شمار نہ ہوگا، کیونکہ پانی مستعمل ہو چکا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ توجیہ مذکور قطعاً باطل ہے، کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں اقبال و ادبار کی غرض استیعاب کا حصول ہے، جس میں بال گندھے ہوئے

اور دوسرے سب برابر ہیں اور پانی کے مستعمل ہونے کی بات بھی اس لئے غلط ہے کہ پانی کو مستعمل صرف اسی وقت کہا جاتا ہے کہ اعضاء سے جدا ہو جائے جو پانی اعضاء پر لگا ہوا ہے وہ مستعمل کہلاتا ہی نہیں۔

حکمت مسح

فرمایا:۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ارشاد یہ ہے کہ شریعت جب کسی معاملہ میں تخفیف کیا کرتی ہے تو اس کا کوئی نمونہ باقی چھوڑ دیتی ہے تا کہ اصل سے بالکلیہ ذہول نہ ہو جائے، جیسے پاؤں دھونے کا حکم موزے پہننے کی حالت میں ساقط ہوا تو اس کی جگہ مسح بطور نمونہ غسل رہ گیا، اسی طرح مسح راس بھی دراصل غسلِ راس تھا، اس کو تخفیف کر کے ساقط کیا تو اس کا نمونہ و یادگار مسح ہو گیا۔

اس کے بعد ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میں ایک دوسری حکمت سمجھتا ہوں کہ حضرت علیؓ سے الترغیب والترہیب میں مروی ہے (اگرچہ اس کی سند ضعیف ہے) ''مسح راس اس لئے ہے کہ محشر میں غیر معمولی لمبے وقفہ تک ٹھیرنے کی حالت میں سر کے بال منتشر و پراگندہ نہ ہوں۔'' راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ محشر میں اعضاء وضوء چہرہ، ہاتھ، پاؤں تو آثارِ وضوء و غسل سے روشن و چمکدار ہوں گے کہ دور سے دیکھے اور پہچانے جائیں گے۔ رہا مسح راس کا اثر تو وہ اس کے حسبِ حال ہوگا، جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ واللہ اعلم۔

اقبال وادبار کے لغوی معنی

فرمایا:۔ لغوی معنی تو اقبال کے اگلی طرف آنا، اور ادبار کے پچھلی طرف جانا ہے، مگر اس کو روایتِ حدیث الباب کے اقبال وادبار کے ساتھ مطابق کرنا درست نہیں، کیونکہ اس سے صورت برعکس ہو جاتی ہے جو غیر مقصود ہے اور درحقیقت راوی نے یہاں ترتیب کی رعایت نہیں کی ہے، اس نے عام محاورہ کے مطابق اقبال کو مقدم کر دیا ہے۔ چنانچہ بخاری ہی میں دوسرے طریق سے روایت ''فادبر بيد يه واقبل'' بھی ہے۔ جو صحیح صورتِ واقعہ کا نقشہ کھینچ رہی ہے اور وہ لغوی معنی سے بھی مطابق ہے۔

محی السنہ محدث بغوی شافعی اور حنفی مسلک

امام رازی نے تفسیر کبیر میں اپنے شیخ الشیخ محدث کبیر محی السنہ امام بغوی شافعی صاحبِ مصابیح السنہ سے نقل کیا کہ مسحِ راس کے مسئلہ میں سب سے زیادہ قوی مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ایسے جلیل القدر محدث کے مقابلہ میں ابنِ ظہیرہ کے اس قول کی کیا اہمیت ہے کہ اس مسئلہ میں اقوی مذہب امام مالکؒ کا ہے جس کو حضرت شیخ عبدالحق محدثِ دہلوی نے مدارج النبوۃ میں نقل کیا ہے۔

رفیقِ محترم حضرت علامہ بنوری عم فیضہم نے ''معارف السنن'' ۱۷۸۔۱ میں یہ بات بڑی کام کی لکھدی کہ یہ ابنِ ظہیرہ حنفی علی بن جار اللہ مفتی الحرم الشریف، حضرتِ شیخ محدث دہلوی کے استاذ ہیں اور یہ وہ محمد بن ظہیرہ قرشی مخزومی شافعی نہیں ہیں جو بڑے درجہ کے محدث گزرے ہیں اور ان کا تذکرہ ذیل طبقات الذہبی للحسنی میں ہے ظاہر ہے مذکورہ صراحت وضاحت کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بہت گرانقدر ہو جاتا ہے۔ رحم اللہ رحمۃ واسعۃ

بَابُ غَسلِ الرِّجلَينِ اِلَى الكَعبَينِ

(ٹخنوں تک پاؤں دھونا)

(۱۸۴) حَدَّثَنَا مُوسٰی قَالَ نَا وُهَيبٌ عَن عَمرٍو عَن اَبِيهِ شَهِدتُّ عَمرَو بنَ اَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبدَاللهِ بنَ زَيدٍ عَن وُضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وسلم فَدَعَا بِتَورٍ مِن مَّآءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُم وُضُوءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ فَاَكفَأَ عَلٰى يَدَيهِ مِنَ التَّورِ فَغَسَلَ يَدَيهِ ثَلٰثًا ثُمَّ اَدخَلَ يَدَهُ فِي التَّورِ فَمَضمَضَ وَاستَنشَقَ وَاستَنثَرَ ثَلٰثَ غَرَفَاتٍ ثُمَّ اَدخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجهَهُ ثَلٰثًا ثُمَّ اَدخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ يَدَيهِ مَرَّتَينِ اِلَى المِرفَقَينِ ثُمَّ اَدخَلَ يَدَهُ فَمَسَحَ رَأسَهُ فَاَقبَلَ بِهِمَا وَاَدبَرَ مَرَّةً وَّاحِدَةً ثُمَّ غَسَلَ رِجلَيهِ اِلَى الكَعبَينِ.

ترجمہ: عمرو بن ابی حسن نے عبداللہ ابن زید سے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے پانی کا طشت منگوایا اور ان پوچھنے والوں کے لئے رسول اللہ ﷺ کا سا وضو کیا، پہلے طشت سے اپنے ہاتھوں پر پانی گرایا، پھر تین بار ہاتھ دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈالا اور پانی لیا، پھر کلی کی، ناک میں پانی ڈالا، ناک صاف کی تین چلوؤں سے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈالا، اور تین مرتبہ منہ دھویا، پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دوبار دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت پر پانی ڈالا اور سر کا مسح کیا، ایک مرتبہ اقبال وادبار کیا، پھر ٹخنوں تک اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ اس باب کی مناسبت بابِ سابق سے ظاہر ہے (کہ دونوں میں ارکانِ وضوء کا بیان ہے) اسی طرح ترجمۃ الباب سے حدیث کی مطابقت بھی ظاہر ہے۔

بحث ونظر

محقق عینیؒ نے لکھا کہ حدیث الباب کے مباحث بھی تقریباً وہی ہیں جو حدیثِ سابق میں گذر چکے ہیں، تور کا ترجمہ طشت ہے، جوہری نے کہا کہ برتن جس سے پانی پیتے ہیں، دراوردی نے کہا بڑا پیالہ جو طشت جیسا ہوتا ہے، یا ہانڈی جیسا، خواہ وہ پیتل کا ہو یا پتھر کا۔

قوله الى المرفقين، محقق عینی نے لکھا:۔ مرفق کہنی کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے تکیہ وغیرہ لگانے میں مدد ملتی ہے۔ **قوله الى الكعبين** لکھا کہ کعب وہ ہڈی ہے جو پنڈلی اور قدم کے ملنے کی جگہ ہوتی ہے یعنی ٹخنہ۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر نقد

علامہ عینیؒ نے لکھا کہ حافظ نے کعب کے معنی مذکور لکھ کر نقل کیا کہ امام محمد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا کہ کعب وہ ہڈی ہے جو پاؤں کے اوپر جوتہ کا تسمہ باندھنے کی جگہ ہوتی ہے اور ابن قاسم کے واسطہ سے امام مالک سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ لیکن صحیح وہی معنی اول ہے جس کو اہلِ لغت پہچانتے ہیں، متقدمین نے دوسرے معنی اختیار کرنے والوں کا رد بھی بہ کثرت کیا ہے اور اس بارے میں سب سے زیادہ واضح دلیل حدیثِ نعمان بن بشیر ہے، جو صفِ نماز کے وصف میں وارد ہے کہ ہر شخص اپنے کعب کو دوسرے کے کعب سے ملاتا تھا یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام محمد نے یہ معنی اس حدیث میں لئے ہیں، جس میں کسی کو نعلین کی جگہ احرام کی حالت میں موزے پہننے پڑیں، تو وہ کعبین یعنی تسمیہ باندھنے کی جگہوں تک دونوں موزوں کو کاٹ لے، تاکہ وہ نعلین کے قائم مقام ہو جائیں (فتح الباری ۲۰۵۔۱)

اس پر محقق عینی نے لکھا کہ امام محمدؒ سے جو تفسیر کعب بہ معنی مذکور منقول ہے، وہ صحیح ہے مگر اس کا تعلق صرف احرام کی حالت سے ہے۔ باقی وضوء کے بارے میں کعب کی یہ تفسیر امام محمدؒ سے بھی صحیح نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کی طرف بھی اس کی نسبت کرنا کسی طرح درست نہیں ہے، انھوں نے بھی کعب کی تفسیر وضوء کے اندر بجز ملتقی القدم والساق یعنی ٹخنہ کے دوسری نہیں کی ہے (عمدہ ۸۲۲۔۱)

وضوء کے سنن و مستحبات

وضوء کے فرائض کا ذکر ختم ہوا، بہتر ہے کہ یہاں اس کے اہم سنن و مستحبات کا ذکر مع تعریفِ سنت و مستحب کر دیا جائے:۔

سنت کے معنی: شرعاً وہ عمل سنت کہلاتا ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا ہے، پھر اگر اس کو کبھی بھی ترک نہ فرمایا ہو تو وہ سنتِ مؤکدہ کہلاتی ہے، اور اگر بعض اوقات ترک بھی فرمایا ہو تو وہ سنتِ غیر مؤکدہ ہے، اگر ہمیشہ عمل اور عدمِ ترک کے ساتھ نہ کرنے والے پر آپ نے نکیر بھی فرمائی ہو تو یہ وجوب کی دلیل بن جاتی ہے۔

سنت کا حکم: یہ ہے کہ اگرچہ فرض و واجب کے درجہ میں نہ سہی تاہم ہر مومن سے اس کا مطالبہ ہے، کیونکہ اس طریقِ سنت کو زندہ رکھنا ہم سے مطلوب ہے۔حق تعالےٰ نے فرمایا:۔**لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة. وما آتا کم الرسول فخذوه ومانها کم عنه فانتهوا**، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے۔ علیکم بسنتی، اورمن ترک سنتی لم ینل شفاعتی اس طریقہ کو زندہ و قائم رکھنا عمل ہی پر موقوف ہے، اسی لئے ترک پر دنیا میں مستحق ملامت ہوگا، اور آخرت میں شفاعت سے محروم ہوگا، البتہ سنتِ غیر موکدہ کے ترک پر نہ مستحقِ ملامت ہوگا نہ گنہگار رہوگا۔ اور اس کے فعل پر ثواب پائے گا، ہر نماز کے وقت باوجود باوضوء ہونے کے نیا وضوء کرنا یا اعضاءِ وضوء کو مکرر دھونا وغیرہ یہ سنن غیر موکدہ ہیں۔

سنن وضوء: (۱) وضوء سے پہلے نیت کرنا یعنی دل سے طاعت وتقرب الی اللہ کا قصد کرنا، زبان سے الفاظِ نیت ادا کرنا نہ کسی حدیثِ صحیح یا ضعیف سے ثابت ہے اور نہ کسی امامِ مذہب سے منقول ہے، اور نیت حنفیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، جس کی طرف علامہ کرخی کے اس قول سے اشارہ ملتا ہے کہ ''بغیر نیت کے وہ وضو نہیں ہوتا جس کا شریعت نے حکم کیا ہے اور نیت نہیں کرے گا تو برا کرے گا، خطا کرے گا اور خلافِ سنت کا ارتکاب کرے گا۔''

دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کہتے ہیں کہ بغیر نیت کے وضوء ہی صحیح نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وضوء عبادت ہے، اور کوئی عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوسکتی، بخاری کی حدیث ہے ''**انما الا اعمال بالنية**'' ہمارے مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ وضوء کا عبادت اور عبادت کا بغیر نیت صحیح نہ ہونا تو ہمیں بھی مسلم ہے لیکن کلام اس میں نہیں ہے، بلکہ زیر بحث امر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر نیت وضوء کرے تو گو اس کا وضوء عبادت نہ شمار ہوگا اور اس کا ثواب بھی نہ پائے گا، مگر وہ وضوء بہ لحاظ شرط، صلوٰۃ ہونے کے بھی معتبر ٹھہرے گا یا نہیں؟ حدیث میں چونکہ کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جو وضوء شرطِ نماز ہے، اس میں معنی شرطیت کا تحقق اس وقت تک نہ ہوگا کہ وہ عبادت بھی نہ بن جائے، اس لئے ہم نے وضوء کو بقیہ شرائطِ نماز پر قیاس کر لیا، جن میں نیت کی شرط کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، جیسے سترعورت وغیرہ شرائط:۔

(۲) وضوء سے پہلے ذکر اسم اللہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا تسمیہ وضوء کے وقت حسبِ روایت طبرانی **بسم الله و الحمد لله** تھا۔ ظاہر یہ اس کو واجب کہتے ہیں۔

(۳) ابتداءِ وضوء میں تین بار پہنچوں تک ہاتھ دھونا (۴) مسواک کرنا یہ بھی سنتِ مؤکدہ ہے اور یہ سنت وضوء کی ہے نماز کی نہیں۔ البتہ اگر مسواک کے وقت دانتوں سے خون نہ نکلتا ہو تو نماز کے لئے مستحب ہے، جس طرح دانتوں کی زردی دور کرنے، منہ کی بو دور کرنے اور قرأتِ قرآن مجید کے لئے مستحب ہے، اور مستحب یہ ہے کہ منہ کے داہنے حصہ سے بائیں طرف کو دانتوں کی چوڑائی میں تین بار، تین پانی کے ساتھ مسواک کو چلائے، لمبائی میں نہیں، اور مسواک کی لکڑی نرم ہو، خشک وسخت نہ ہو، گرہوں والی بھی نہ ہو، اور اس کو استعمال سے پہلے دھو لینا بھی مستحب ہے مسواک کو چوسنا یا لیٹ کر مسواک کرنا اچھا نہیں ہے۔ (۵) کلی کرنا (۶) ناک میں پانی پہنچانا (۷) گھنی داڑھی کا خلال کرنا

(۸) انگلیوں کا خلال کرنا (۹) ہرعضو کو دویا تین بار دھونا (۱۰) پورے سر کا مسح کرنا (۱۱) کانوں کا مسح کرنا (۱۲) ترتیب مذکورۂ آیت کا لحاظ رکھنا (۱۳) پے در پے اعضا کا دھونا۔ (۱۴) مسح راس کو سامنے کے حصہ سے شروع کرنا (۱۵) ہاتھ پاؤں کے دھونے میں انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا۔ حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ آیت میں الی المرافق اور الی الکعبین اسی استحباب کی طرف مشیر ہے، شافعیہ کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے کہ اگر کسی برتن میں سے چلو سے پانی لے کر ہاتھ اور پاؤں دھورہا ہے تو اس کے لئے تو مسنون اعضاء کے اگلے حصوں سے شروع کرنا ہے، لیکن اگر دوسرا آدمی وضوء کرانے کیلئے پانی ڈال رہا ہے یا نل کی ٹوٹی اور لوٹے کی ٹیٹو سے وضوء کررہا ہے تو ہاتھوں کے دھونے میں کہنیوں سے شروع کرے اور پاؤں میں ٹخنوں سے نیچے کو دھوئے۔

ہمارے یہاں تفصیل مذکور غالباً اس لئے نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، اور نل کی ٹوٹی وغیرہ سے بھی اصابع سے شروع کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے طریق مستحب کو ترک کردیا جائے، خصوصاً جبکہ بقول حضرت شاہ صاحب " آیتِ قرآنی سے بھی اس کے استحباب کی طرف اشارہ مل رہا ہے۔ واللہ اعلم

اوپر کی سب تفصیل اور آنے والی مستحب کی تشریح کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ اور قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ سے لی گئی ہے۔

معنی مستحب: مستحب، مندوب، تطوع، اور نفل شرعاً سب ایک ہی درجہ کے الفاظ ہیں، ان سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن کو آنحضور علیہ السلام نے ہمیشہ نہیں کیا، یا کیا ہی نہیں مگر ان کی رغبت دلائی ہے یا ان کی پسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے، ایسے امور مستحب کہلاتے ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام کو محبوب تھے، مندوب اس لئے کہ ان کا فضل وثواب بیان فرمایا گیا، نفل اس لئے کہ فرض وواجب سے زائد ہیں، تطوع اس لئے کہ کرنے والا ان کو اپنی ہی طوع ورغبت سے بجالاتا ہے، جب کہ شریعت نے اس پر لازم نہیں کئے تھے۔

حکمِ مستحب: یہ ہے کہ کرنے پر ثواب ہے اور نہ کرنے پر ملامت نہیں کرسکتے۔

وضو کے مستحبات: بعض یہ ہیں:۔ (۱) ہرعضو کو داہنی جانب سے دھونے وغیرہ کی ابتداء کرنا، لیکن کانوں کے مسح اور ہتھیلیوں اور رخساروں کے دھونے میں یہ استحباب نہیں ہے، کیونکہ وہ ایک ساتھ دھوئے جاتے ہیں، اسی طرح دونوں کانوں کا مسح بھی ایک ساتھ ہی مستحب ہے (۲) دلک، یعنی اعضاء کو دھوتے وقت ہاتھ سے ملکر دھونا تاکہ پورا عضو اچھی طرح تر ہوجائے اور کوئی جگہ خشک نہ رہ جائے (۳) جن جگہوں میں کھال سمٹی ہوئی ہو اور میل جمع ہو، ان کو بھی اچھی طرح صاف ستھرا کرنا مثلاً آنکھ کے کوئے وغیرہ، انگوٹھی ہاتھ میں ہو تو اس کو ہلا کر پانی پہنچانا (۵) غرہ اور تحجیل کی رعایت کرنا یعنی چہرے کو سر اور اطراف کی جانب میں زیادہ اہتمام کرکے آس پاس بھی دھونا تاکہ قیامت کے دن چہرے کے ساتھ وہ حصے بھی روشن ہوں، تحجیل یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کو کہنیوں اور ٹخنوں سے اوپر تک دھوئے تاکہ وہ حصے بھی روشن وچمکدار ہوں، آنحضرت علیہ السلام نے غرہ اور تحجیل بڑھانے کی رغبت دلائی ہے (۶) اونچی جگہ بیٹھنا تاکہ نیچے کی چھینٹیں نہ پڑیں (۷) ہرعضو کے دھونے وغیرہ کے وقت شہادتین پڑھنا اور ہرعضو کی الگ دعائیں بھی ماثور ہیں (۸) حالتِ وضوء میں استقبالِ قبلہ (۹) بے ضرورت باتیں نہ کرنا (۱۰) دونوں پاؤں کے تلوے بائیں ہاتھ سے دھونا۔ وغیرہ۔

بَابُ اِسْتِعْمَالِ فَضْلِ وُضُوْءِ النَّاسِ وَاَمَرَ جَرِيْرُ بْنُ عَبْدِاللهِ اَهْلَهٗ اَنْ يَّتَوَضَّئُوْا بِفَضْلِ سِوَاكِهٖ

(لوگوں کے وضوء کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا۔ ''جریر بن عبداللہ نے اپنے گھر والوں کو حکم دیا تھا کہ وہ ان کے مسواک کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرلیں یعنی مسواک جس پانی میں ڈوبی رہتی تھی، اس پانی سے گھر کے لوگوں کو وضوء کرنے کے لئے کہتے تھے۔''

(۱۸۵) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ ثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا جُحَيْفَةَ يَقُوْلُ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْهَاجِرَةِ فَاُتِيَ بِوُضُوْءٍ فَتَوَضَّأَ فَجَعَلَ النَّاسُ يَاْخُذُوْنَ مِنْ فَضْلِ وُضُوْئِهٖ فَيَتَمَسَّحُوْنَ بِهٖ فَصَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ وَالْعَصْرَ رَكْعَتَيْنِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ عَنَزَةٌ وَّقَالَ اَبُوْ مُوْسٰى دَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَدَحٍ فِيْهِ مَآءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهٗ فِيْهِ وَمَجَّ فِيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُمَا اشْرَبَا مِنْهُ وَاَفْرِغَا عَلٰى وُجُوْهِكُمَا وَنُحُوْرِكُمَا.

(۱۸۶) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ قَالَ ثَنَا يَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ثَنَا اَبِيْ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ مَحْمُوْدُ بْنُ الرَّبِيْعِ قَالَ وَهُوَ الَّذِيْ مَجَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ وَجْهِهٖ وَهُوَ غُلَامٌ مِّنْ بِئْرِهِمْ وَقَالَ عُرْوَةُ عَنِ الْمِسْوَرِ وَغَيْرِهٖ يُصَدِّقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا صَاحِبَهٗ وَاِذَا تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَادُوْا يَقْتَتِلُوْنَ عَلٰى وُضُوْئِهٖ.

(۱۸۷) حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ اِسْمٰعِيْلَ عَنِ الْجَعْدِ قَالَ سَمِعْتُ السَّآئِبَ بْنَ يَزِيْدَ يَقُوْلُ ذَهَبَتْ بِيْ خَالَتِيْ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللهِ اِنَّ ابْنَ اُخْتِيْ وَقِعٌ فَمَسَحَ رَاْسِيْ وَدَعَا لِيْ بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَّضُوْئِهٖ ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهٖ فَنَظَرْتُ اِلٰى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ.

ترجمہ: حضرت ابوجُحَیفہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس دوپہر میں تشریف لائے تو آپ کے لئے وضو کا پانی لایا گیا، آپ نے وضوفرمایا، تو لوگ آپ کے وضوء کا بقیہ پانی لینے لگے اور اسے اپنے بدن پر پھیرنے لگے، پھر آپ نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھیں اور عصر کی دو رکعتیں پڑھیں، اور آپ کے سامنے آڑ کے لئے ایک نیزہ گڑا ہوا تھا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ابوموسیٰ کہتے ہیں کہ آپ نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا، اس پیالہ میں آپ نے دونوں ہاتھ اور منہ دھویا، اور اس میں کلی فرمائی، پھر ان دونوں سے فرمایا، تم اس کو پی لو، اور اپنے چہروں اور سینوں پر ڈال لو۔

ترجمہ ۱۸۶: محمود بن الربیع نے خبر دی، ابن شہاب کہتے ہیں کہ محمود وہی ہیں کہ جب وہ چھوٹے تھے رسول اللہ ﷺ نے ان کے کنوئیں کے پانی سے، ان کے منہ میں کلی کی تھی، اور عروہ نے اسی حدیث کو مسور وغیرہ سے روایت کیا ہے اور ہر ایک راوی ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تصدیق کرتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ وضو فرمایا کرتے تھے تو آپ کے وضو کے پانی پر صحابہؓ جھگڑنے کے قریب ہوجایا کرتے تھے۔

ترجمہ (۱۸۷): سائب بن یزید کہتے تھے کہ میری خالہ مجھے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا بھانجا

بیمار ہے، تو آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور میرے لئے برکت کی دعاء کی، پھر آپ نے وضو کیا اور میں نے آپ کے وضوء کا پانی پیا (یعنی جو پانی آپ نے وضوء کے لئے استعمال فرمایا میں نے وہ پی لیا) پھر میں آپ کی پسِ پشت کھڑا ہو گیا اور میں نے مہرِ نبوت دیکھی جو آپ کے مونڈھوں کے درمیان تھی، وہ ایسی تھی جیسی چھپر کھٹ کی گھنڈی یا کبوتر کا انڈا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ بھی ماءِ مستعمل کو طاہر مانتے ہیں، اور امام اعظمؒ سے بھی قوی روایت طہارت ہی کی ہے، شیخ ابنِ ہمام اور ابنِ نجیم نے کہا کہ عراقیین سب ہی نے امام صاحب سے نجس ہونے کی روایت کا انکار کیا ہے حالانکہ میرے نزدیک یہی حضرات امام صاحب کے مذہب کی نقل میں زیادہ محتاط و متثبت ہیں اور علماءِ ماوراء النہر نے روایتِ مذکورہ کو نقل کیا ہے، غرض یہ روایت نہایت ضعیف ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سلف میں سے کسی نے بھی ماءِ مستعمل کے ساتھ نجاسات کا معاملہ نہیں کیا ہے البتہ اس میں شک نہیں کہ وضوء وغیرہ طہارت کے موقع پر اس سے بچنا اور احتراز کرنا شریعت کو مطلوب ہے، چنانچہ طحاوی شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے **لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب** (نبی کریم ﷺ نے فرمایا:۔ کوئی جنبی شخص رکے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے) سوال ہوا کہ پھر کس طرح کرے تو حضرت ابو ہریرہؓ (راویِ حدیث) نے کہا کہ پانی کے برتن میں سے لے لے کر غسل کرے۔ یہ اسی لئے بتلایا گیا کہ ماءِ مستعمل کا استعمال لازم نہ آئے۔ اسی طرح میرے نزدیک حضور ﷺ کی ممانعت عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی کے متعلق بھی ہے کہ عورتیں بیشتر زیادہ احتیاط نہیں کرتیں، اور لاابالی پن کرتی ہیں، جس کی تفصیلی وجہ آگے بھی آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

خلاصہ یہ کہ ماءِ مستعمل پاک ہے، کوئی دلیل اس کی نجاست کی نہیں ہے البتہ اس سے احتراز ضرور مطلوب ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی تشریح

علامہ محقق ملا علی قاریؒ نے شرح النقایہ ۱۸۔ا میں لکھا کہ "امام صاحبؒ سے جو روایت ماءِ مستعمل کے طاہر غیر طہور ہونے کی مروی ہے وہی زیادہ قرینِ قیاس ہے اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر وغیرہم نے اختیار کیا ہے وہی ظاہر روایت ہے اور اسی پر فتوی بھی ہے۔"

اس سے یہ بات صاف اور واضح ہوگئی کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے جو علماء ماوراء النہر سے نقلِ روایتِ نجاست کا ذکر کیا ہے۔ ان سے مراد بعض علماء ہیں سب نہیں، اور ان میں سے محققین نے روایتِ طہارت ہی کو راجح سمجھ کر اختیار کیا ہے، علامہ موصوف نے بھی شروع میں تقریباً وہی بات لکھی ہے جو ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی، لکھا کہ "مشائخ عراق نے ائمہ ثلاثہ (امام اعظمؒ، امام احمد و امام شافعیؒ) کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ثابت کیا کہ ماءِ مستعمل طاہر غیر طہور ہے، لیکن مشائخ ماوراء النہر نے اختلاف ثابت کیا ہے کیونکہ امام صاحب سے اختلافِ روایات ہے اور نجاست کا قول بھی روایت کیا گیا ہے۔ آگے اس روایت کے مرجوح ہونے کو علامہ نے مندرجہ بالا روایت سے ظاہر فرمایا۔ واللہ اعلم۔ ہدایہ میں امام شافعی کو امام مالک کے ساتھ لکھا ہے، حالانکہ ان کا قول جدید امام صاحب و امام احمد کے ساتھ ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینیؒ نے لکھا:۔ امام صاحب سے تین روایات ہیں، امام ابو یوسف نے نجاستِ خفیفہ کی، حسن بن زیاد نے نجاستِ غلیظہ کی، اور امام محمد و زفر نے طاہر غیر طہور کی روایت کی ہے اور یہ آخری قول ہی محققینِ مشائخ ماوراء النہر کا بھی مختار ہے۔ محیط میں اسی کو اشہر و اقیس کہا (یعنی سب سے زیادہ مشہور اور قرین قیاس) مفید میں اس کو صحیح کہا، اسبیجابی نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ نجاستِ غلیظہ والی روایتِ شاذ اور غیر ماخوذ ہے۔

اس سے ابن حزم کا بھی رد ہو گیا، جس نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ سے صحیح روایت نجاست کی ہے، عبدالحمید قاضی نے کہا: "مجھے پوری امید ہے کہ نجاست کی روایت امام ابو حنیفہ درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔"

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قولِ جدید میں طاہر غیر طہور ہے، امام مالک کے نزدیک ماءِ مستعمل طاہر بھی ہے اور طہور بھی، اور یہی قول نخعی حسن بصری، زہری، ثوری اور ابوثور کا بھی ہے۔ (عمدۃ القاری ۸۲۲۔۱)

موفق نے کہا کہ ظاہر مذہب (امام احمدؒ) یہ ہے کہ ماءِ مستعمل رفعِ حدث میں طاہر غیر مطہر ہے، یہی قول اوزاعی کا ہے اور امام ابوحنیفہ کا بھی مشہور قول یہی ہے، امام مالک سے ایک روایت اور ظاہر مذہب امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ طاہر مطہر ہے، اسی کے قائل اہلِ ظاہر ہیں، اور دوسری روایت امام مالک سے اور دوسرا قول امام شافعی کا بھی یہی ہے (لامع ۸۶۔۱)

بحث ونظر

مقصدِ امام بخاری: حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا:۔ ان احادیث سے امام بخاری کا مقصد اس کے خلاف استدلال کرنا ہے جو ماءِ مستعمل کو نجس کہتا ہے، اور یہ قول ابو یوسف کا ہے امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں امام محمدؒ سے نقل کیا کہ امام ابو یوسف نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا لیکن پھر اسی کو دو ماہ کے بعد اختیار کر لیا۔

مناسبتِ ابواب: حافظ عینی نے لکھا کہ دونوں باب میں مناسبت ظاہر ہے کہ سابق میں صفتِ وضوء کا بیان تھا، اور اس میں وضو سے بچے ہوئے پانی کا حکم بیان ہوا ہے۔

عدمِ مطابقت ترجمہ: محقق عینیؒ نے لکھا:۔ ترجمۃ الباب سے اثر جریر کو کوئی مطابقت نہیں ہے، کیونکہ ترجمہ میں وضوء سے بچے ہوئے پانی کا ذکر تھا اور اثرِ مذکور میں مسواک والے پانی سے وضوء کا حکم ہے۔

ابن التین وغیرہ کی توجیہ: علامہ عینیؒ نے مزید لکھا کہ اگر فضلِ سواک سے حسبِ قول ابن التین وغیرہ وہ پانی مراد لیں جس میں مسواک کو نرم کرنے کیلئے تر کیا جاتا ہے، تب بھی ترجمہ سے کوئی مناسبت نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بھی فضلِ وضوء نہیں ہوا۔ اور اگر وہ پانی مراد لیں جس میں وضو کرنے والا، مسواک کرنے کے بعد اس کو ڈبو دے، تو وہ بھی ترجمہ کے بالکل مناسب نہیں، کیونکہ وہ بھی فضل وضوء نہیں کہا جا سکتا۔

حافظ ابن حجرؒ کی توجیہ: آپ نے لکھا:۔ بخاری کا مقصد یہ ہے کہ جریر کے فعلِ مذکور سے پانی میں کوئی تغیر نہیں آیا، اسی طرح پانی کے صرف استعمال کرنے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں آتا، لہٰذا اس سے طہارت حاصل کرنا ممنوع نہ ہوگا۔

علامہ عینی نے توجیہ مذکور پر نقد کیا کہ جس کو کلام فہمی کا ادنیٰ ذوق بھی ہوگا وہ ایسی بات مذکورہ اثر و ترجمہ کی مطابقت کے بارے میں نہیں کہہ سکتا۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ بخاری کا اس باب میں اثر مذکور کو لانا اشکال سے خالی نہیں اور اس کے لئے یہ جواب بھی ذکر کیا ہے "سواک مطہرۃ الفم ہے" جب وہ (منہ کو پاک کر کے) پانی میں ڈال دی گئی، تو اس کے ساتھ تھوڑا سا لگا ہوا ماءِ مستعمل بھی پانی میں شامل ہو گیا، اور پھر اسی سے وضوء کیا گیا، اس طرح مستعمل پانی کا طہارت میں استعمال ثابت ہو گیا، علامہ عینی نے لکھا کہ ایسے جواب کو جر ثقیل کے ذریعہ کامیابی کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں۔ (عمدہ ۸۲۳۔۱)

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر

حضرتِ محدث گنگوہی قدس سرہٗ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ نے جو یہاں مستعمل پانی کے طاہر و مطہر ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ اس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ طاہر و طہور میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے، پھر پہلی روایت سے صرف طہارت ثابت ہوتی ہے، جو سب کو تسلیم ہے طہوریت ثابت نہیں ہوتی، دوسری روایت (ابوموسی والی) میں کوئی قربت ادا نہیں ہوئی (یعنی وضوء جس سے پانی کو مستعمل کہا

جاسکے) اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس اعضاء وضوء کے دھونے میں جو بطور قربت وحصول ثواب کیا جائے، اور اس میں جو بغیر اس کے ہو، کوئی فرق نہیں کرتے، اسی طرح چوتھی روایت سے بھی مستعمل پانی کے صرف پینے کا جواز ثابت ہوا، جو مسلم ہے، اس سے وضوء وغیرہ کرنے کا جواز ثابت نہیں ہوا۔ (حاشیۂ لامع میں حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم نے لکھا کہ بظاہر چوتھی روایت سے مراد حدیث سائب ہے، جو آگے باب بلاترجمہ کے تحت آرہی ہے، کیونکہ ایسا باب سابق کا تتمہ اور اسی کا جزو ہوا کرتا ہے اور حضرتؒ نے تیسری روایت کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ بھی حدیث اول کی طرح ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے آخر میں یہ بھی فرمایا:۔ حاصل یہ کہ نزاع ماءِ مستعمل کی طہوریت میں ہے کہ اس سے ایک دفعہ کے بعد پھر بھی طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں اور امام بخاری نے جو روایات پیش کی ہیں ان سے یہ خاص بات ثابت نہیں ہوتی۔ (لامع الدراری ۸۶۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد:

فرمایا:۔ میرے نزدیک امام بخاریؒ کے اس جگہ استدلالِ طہارت میں بھی نظر ہے اگر چہ یہ مسئلہ اپنی جگہ صحیح اور سب کو تسلیم ہے علماءؒ[1] نے آنحضرت ﷺ کے فضلات کو بھی طاہر کہا ہے، پھر آپ کے استعمال سے بچا ہوا یا گرا ہوا پانی تو بدرجۂ اولیٰ پاک ہونا چاہیے لہٰذا اس سے تو صرف حضورِ نبوی کے مستعمل پانی کی طہارت ثابت ہوئی، عام اور ہر شخص کے مستعمل پانی کے پاک ہونے پر دلیل کیسے ہوگئی؟!

افادات انور: (۱۸۵) قوله الهاجرة: ۔فرمایا:۔ نصف النہار یعنی دوپہر کے وقت کو کہتے ہیں، کیونکہ اس وقت سخت گرمی کے سبب سے لوگ راستہ چلنا چھوڑ دیتے ہیں، اور گھروں میں بیٹھتے ہیں۔

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں خصائصِ نبوی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، جو سیرتِ نبوی کا نہایت اہم باب ہے اور مستند خصائص سے واقفیت خصوصاً علماء کے لئے نہایت ضروری ہے، پھر بہت سے خصائص وہ ہیں جو ہر نبی میں پائے گئے ہیں جو خاصۂ نبوت ہیں اور بہت سے وہ بھی ہیں جن سے صرف نبی الانبیاء ﷺ ممتاز وسرفراز ہوئے ہیں۔

خصائص کے باب میں غالباً سب سے زیادہ تفصیل وتحقیق سے علامہ سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ لکھی ہے جو دو جلدوں میں دائرۃ المعارف حیدرآباد سے بڑی تقطیع کے ۵۶۷ صفحات میں چھپ کر شائع ہوئی ہے، سن طباعت ۱۳۱۹ھ اور ۱۳۲۰ھ ہے، اور اب یہ کتاب نادر ونایاب ہو چکی ہے، ہمارے بہت سے مسائل و نظریات کا تعلق بابِ خصائص سے ہے، اور جب تک ہر خصوصیت کے بارے میں پوری تحقیق کتاب وسنت اور محققین امت کے اقوال کی روشنی میں نہ ہو جائے، ہم اس کو شرعی مسئلہ، اور اسلامی نظریہ یا عقیدہ کا درجہ نہیں دے سکتے، اور نہ اس حیثیت سے اس کو مابہ النزاع بنا سکتے ہیں یہ بھی تجربہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ کی پوری تحقیق و ریسرچ کرلی جائے اور پھر فیصلہ کیا جائے تو کم از کم ایک مکتبِ خیال کے لوگوں میں تو اختلاف ونزاع کی صورت ضرور ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ناظرینِ انوارالباری واقف ہو چکے ہیں کہ ہم اکثر اہم مسائل میں حضرتِ محقق محدث علامہ کشمیری دیوبندیؒ کی تحقیق کو آخری درجہ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ آپ کی نظر قرآن وسنت اور اقوالِ محققین امت پر پوری طرح حاوی تھی، اور آپ کے فیصلے علی وجہ البصیرت ہوتے تھے، ہم اپنی بساط کے موافق یہ کوشش کرتے ہیں کہ آپ کے فیصلوں کی بنیاد اور مآخذ ومستدلات بھی ناظرین کے سامنے آجائیں، اور اس کی تکمیل دوسرے حضرات اہلِ علم کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس کے سوا محض اقناعی طریقوں سے احقاقِ حق، اتمام حجت یا مسلکِ حق کی نصرت وحمایت، نہ کبھی پہلے کامیاب ہوئی نہ اب ہو سکتی ہے۔ والعلم عند اللہ

حضرت علامہ مولانا محمد بدرعالم صاحب دام فیضہم نے ترجمان السنہ جلد سوم میں بہت سے خصائص نبوی تحقیق سے لکھے ہیں، لیکن اس موضوع پر اردو میں بھی مستقل تالیف کی ضرورت ہے اور میرے نزدیک آنحضرت ﷺ کے تذکرۂ خصائص میں سب سے پہلی امتیازی خصوصیت اول النبیین فی الخلق وآخرہم فی البعث کا ذکر ہونا چاہیے، جیسا کہ علامہ سیوطیؒ نے کیا ہے، اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی تحقیق میں آجانا چاہیے کہ آپ کی ذاتِ مبارک نہ صرف اول النبیین فی الخلق ہے بلکہ وہی سارے عالمِ خلق کے لحاظ سے ظہور اول اور حقیقت الحقائق بھی ہے، جس کو حضرتِ اقدس مجدد صاحبؒ نے مکتوبات میں واضح وثابت کیا ہے اور دلیل میں حدیث اول ما خلق اللہ نوری پیش کی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قولہ یأخذون من فضل وضوء ہ: ۔اس سے مراد بظاہر اعضاءِ وضوء سے گرنے والا پانی ہے۔

قولہ فصلی النبی صلے اللہ علیہ وسلم: ۔اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ آپ ظہر نے وعصر کو ایک وقت میں جمع کر کے پڑھا کیونکہ راوی کا مقصد صرف نبی کریم ﷺ کے افعال کو شمار کرانا ہے چند افعال کو ایک سلسلہ میں بیان کر دیا، اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ نماز کے احوال بیان کرے، جیسے راوی قیامت کی علامات وشرائط بیان کیا کرتے ہیں، حالانکہ وہ سب ایک وقت میں اور ساتھ ہونے والی نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان طویل طویل مدتیں ہوں گی، غرض محض دو چیزوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے سے ان کو فی نفسہٖ متصل اور ایک ساتھ ہونیوالی نہ سمجھنا چاہیے۔

قولہ ومج فیہ الخ علامہ عینی نے لکھا کہ اس کی مطابقت ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ حضورِ اکرم ﷺ نے اپنے ہاتھ اور چہرۂ مبارک کو برتن کے پانی میں دھویا تو وہ مستعمل ہو گیا، لیکن پھر بھی وہ پاک ہی رہا ورنہ اس کو پینے اور منہ وسینے پر مل لینے کو نہ فرماتے۔

محقق عینیؒ نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ محدث اسماعیلی نے جو کچھ کہا کہ اس میں وضوء کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ شفاءِ مرض کی صورت ہے اور علامہ کرمانیؒ نے لکھا کہ یہ صورت محض یمن و برکت حاصل کرنے کی تھی، تو ان دونوں توجیہات پر حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے قائم نہیں ہو سکتی۔ (عمدہ ۸۲۵۔۱)

(۱۸۶) **قولہ کا دوا یقتتلون الخ** :۔فرمایا:۔یہ واقعہ صلح حدیبیہ کا ہے (اس موقع پر عروہ ابنِ مسعود ثقفی نے (جن کو کفارِ مکہ نے حالات دیکھنے کیلئے بھیجا تھا) قریشِ مکہ سے جا کر یہ بات کہی تھی کہ صحابۂ کرام کو اپنے سردار (رسولوں کے سردار ﷺ) کے اس قدر جان نثار اور مطیع وفرمانبردار ہیں کہ ان کے وضوء کا پانی بھی زمین پر نہیں گرنے دیتے، اور ہر شخص اس کو اس شوق ورغبت سے حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے کہ ڈر ہوتا ہے کہیں ان کے آپس میں ہی لڑائی جھگڑے کی نوبت نہ آ جائے)

(۱۸۷) **قولہ فمسح رأسی الخ** حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔یہ مسح سر پر ہاتھ پھیرنا یا رکھنا خیر و برکت کے لئے ہے جو اب بھی ہمارے زمانہ میں رائج ہے، بڑے اور بزرگ چھوٹوں کے سر پر ہاتھ رکھتے ہیں، اور یہ مسح کتبِ سابقہ میں بھی مذکور ہے، بلکہ اسی سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسیح اللہ کہلائے گئے، گویا حق تعالیٰ نے ان کو مسح کیا اور برکت دی، جس سے وہ مسیح ہو گئے اور اسی لئے نزغاتِ شیطانی سے محفوظ ہوئے، غرض یہ مسح تو لغوی معنی سے ہے، اور مسحِ شرعی دوسرا ہے جس سے تر ہاتھ کسی چیز پر پھیرنا مراد ہوتا ہے، اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مسحِ شرعی میں تھوڑے سے مسح سے بھی تعمیل ہو جائے گی، مگر مسحِ لغوی مذکورہ بالا میں مقصود چونکہ خیر و برکت کا ایصال ہے اس میں زیادتی مطلوب ہو گی مثلاً سر کے سارے ہی حصوں پر ہاتھ پھیرا جائے تو زیادہ اچھا ہے، لہٰذا مسح راسی اور مسح براسی کا فرق اور **وامسحوا برؤسکم**

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہمارے محدثین کے یہاں بھی حدیثِ ترمذی اول ما خلق اللہ القلم پر بحث چھڑ گئی ہے، اور محدثین نے قلم کی اولیت کو اضافی اور حضورِ اکرم ﷺ کی اولیت کو حقیقی قرار دیا ہے، الکوکب الداری علی جامع الترمذی کے حاشیہ ۴۵۔۲ میں عبارت ذیل نقل ہوئی ہے:۔

حضرت محدث ملا علی قاری حنفی نے ازہار سے نقل کیا کہ اول ما خلق اللہ القلم، یعنی بعد عرش اور ماء اور ریح کے الخ پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ ''ان چیزوں کی اولیت اضافی یعنی ایک دوسرے کے لحاظ سے؟ اور اولِ حقیقی نور محمدی ہی ہے، جیسا کہ میں نے اس کو اپنی تالیف المورد للمولد میں بیان کیا ہے۔''

حضرت شاہ صاحب کی رائے: العرف الشذی ۵۱۲ میں **قولہ ان اول ماخلق اللہ القلم** پر فرمایا:۔بعض روایات میں **ان اول المخلوقات نور النبی** ﷺ وارد ہوا ہے جس کو علامہ قسطلانی نے مواہب میں بطریقِ حاکم ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ترمذی کی حدیث الباب پر حدیثِ نور مذکور کو ترجیح حاصل ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے رسالہ ''ضرب الخاتم علی حدوث العالم'' کی ابتداء اس شعر سے فرمائی

تعالی الذی کان ولم یک ماسوی واول ماجلی العماءَ بمصطفےٰ ﷺ

اسی طرح مزید تحقیق جاری رہنی چاہیے، تا کہ ہر مسئلہ ہر نظریہ، ہر عقیدہ زیادہ سے زیادہ وضاحت اور دلائل کی روشنی میں سامنے آ جائے ہم نے یہاں بطور نمونہ اوپر کا مسئلہ لکھا ہے، اور اس بارے میں بھی مزید تحقیق اپنے موقع پر آئے گی۔ ان شاء اللہ العزیز

اور وامسحوا روسکم میں فرق اچھی طرح واضح ہوگیا۔

قولہ فشربت من وضوئہ الخ فرمایا: "بظاہر یہ پانی وہ ہے جو وضوء کے بعد برتن میں باقی رہا تھا، اعضاءِ وضو سے گرنے والا پانی نہیں ہے۔"

قولہ مثل زر الحجلہ۔ فرمایا:۔ یہ ختم نبوت کی علامت تھی، جس کو ہر راوی نے اپنے ذہن کی مناسبت کے لحاظ سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر بیان کیا ہے اس علامت کا پیٹھ پر ہونا اس لئے مناسب تھا کہ مہر سب کے پیچھے اور آخر میں ہوتی ہے جس کے لئے پشت ہی موزوں ہے بخلاف اس نقش کے جو دجال کی پیشانی پر ہوگا، یعنی ک اف ر یا کافر لکھا ہوگا، وہ اس لئے کہ اس کا اعلان و اظہار مقصود ہوگا جو چہرہ کے لئے موزوں ہے تاکہ ہر دیکھنے والا اس کو فوراً پڑھ لے۔

مہر نبوت کی جگہ اور اس کی وجہ: مہر نبوت کو ٹھیک وسط میں نہیں رکھا، بلکہ بائیں جانب مائل رکھا، وہ اس لئے وہ جگہ شیطان کے وسوسے ڈالنے کی ہے جیسا کہ بعض اولیاء کو کشف سے معلوم ہوا کہ شیطان کے ایک سونڈ ہے، جب وہ کسی کے دل میں وسوسہ ڈالنا چاہتا ہے تو اس کے پیچھے بیٹھ کر اسی سونڈ سے اس کے دل میں وسوسہ پہنچاتا ہے، حق تعالیٰ نے مہر نبوت سے اسی چیز کو محفوظ فرما دیا، لہٰذا یہی بائیں جانب دل کے پیچھے کی جگہ اس کے واسطے موزوں ہوئی۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ علامہ عینیؒ نے لکھا:۔ مروی ہے کہ مہر نبوت آپ کے دونوں مونڈھوں کے درمیان تھی اور یہ بھی کہا گیا کہ بائیں مونڈھے نُغض پر تھی (مونڈھے کے کنارے کی پتلی ہڈی یا اوپر کا حصہ) اس لئے کہ کہا جاتا ہے یہی وہ جگہ ہے جس سے شیطان، انسان کے اندر گھستا ہے، لہٰذا مہرِ نبوت اسی جگہ کے لئے موزوں ہوئی کہ آپ کو شیطان اور اس کے وساوس ونزغات سے محفوظ کر دیا گیا۔

شیطان کس جگہ سے انسان کے دل میں وساوس ڈالتا ہے؟

نیز حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے حق تعالیٰ سے درخواست کی کہ اس کو بدن کے اندر شیطان کے رہنے کی جگہ دکھلا دی جائے تو اس نے اپنے جسم کو شفاف دیکھا کہ اندر کی سب چیزیں باہر سے نظر آئیں، اس وقت شیطان کو مینڈک کی شکل میں

ل مہر نبوت کیسی تھی:۔ محقق عینیؒ نے لکھا کہ حجلۂ عروسی کو ڈھانکنے والی چادروں کے ساتھ بڑی بڑی خوبصورت گھنڈیاں لٹکی ہوئی تھیں، ان سے تشبیہ دی ہے، اور بعض حضرات نے حجلہ سے مراد پرندہ لیا ہے اور بعض روایات میں مثل بیضۃ الحمامہ بھی وارد ہے، اس لئے کبوتر کے انڈے سے بھی تشبیہ درست ہے امام بخاری کے استاذ محمد بن عبداللہ نے حجلہ کو حجلہ فرس سے لیا ہے یعنی گھوڑے کی پیشانی کے سفید ٹکارے سے تشبیہ دی ہے۔ اس کے بعد محقق عینی نے بہت سی روایات ذکر کی ہیں جن میں مختلف تعبیرات ملتی ہیں، مثلاً روایتِ مسلم میں مثل بیضۃ الحمامۃ یشبہ جسدہ ہے، (کبوتر کا انڈا ہم رنگِ جسم مبارک) امام احمد کی روایت میں ہے "گویا وہ سیاہ تلوں کا گچھہ یا مسوں کا مجموعہ جیسا تھا، دوسری روایتِ احمد میں یہ ہے کہ ابو رمثہ تیمی کہتے ہیں میں اپنے باپ کے ساتھ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ کے مونڈھوں پر چھوٹے سیب کا سا ابھار دیکھا میرے والد نے عرض کیا، کیا میں اس کو شگاف دے کر نکال دوں؟ آپ نے فرمایا، اس میں تصرف اس کا طبیب ہی کر سکتا ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے روایت بیہقی میں مثل السلعۃ ہے یعنی غدود جیسے زیادتی، شمائل میں بضعۃ ناشزۃ ہے یعنی ابھرا ہوا گوشت کا ٹکڑا، حدیث عمرو بن اخطب میں ہے کشی یختم بہ (ایسی چیز جس سے مہر کرتے ہیں) تاریخ ابن عساکر میں بندقۃ (غلہ) کی طرح ہے، ترمذی مین چھوٹے سیب کی طرح ہے، کتاب المولد لابن عابد میں ہے کہ وہ نور تھا جو چمکتا تھا، تاریخ نیسا پور میں ہے کہ وہ گوشت کا غلہ جیسا تھا جس میں محمد رسول اللہ ﷺ لکھا ہوا تھا اور فرمایا کہ وہ گدّھی سے قریب تھا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کو چھوٹے انجیر مائل بہ سیاہی سے تشبیہ دی۔

حافظ ابنِ وحیہ نے لکھا کہ مہر نبوت آنحضرت ﷺ کے دونوں مونڈھوں کے درمیان کبوتر کے انڈے کی طرح تھی جس کے اندر کی طرف لکھا ہوا تھا اللہ وحدہ اور اوپر تو جہ حیث اشئت فانک منصور وغیرہ (عمدۃ القاری ۸۲۸۔۱) ہم نے بہت سے اقوال اس لئے ذکر کر دیئے ہیں تاکہ مبارک مقدس مہر نبوت سے حتی الامکان تعارف وتقریب ہو سکے۔ واللہ المیسر۔

ترمذی شریف میں ہے یقرأہ من کرہ عملہ (اس کو ہر وہ شخص پڑھ لے گا جو دجال کے کاموں سے نفرت کرے گا) مسلم شریف میں ہے یقرأہ کل مسلم (ہر مسلمان اس کو پڑھ لے گا) ابنِ ماجہ میں یقرأہ کل مومن کاتب و غیر کاتب (ہر مومن اس کو پڑھ لے گا خواہ وہ لکھنا پڑھنا جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔

مونڈھے کے کنارے پر اپنے دل کے مقابل بیٹھا ہوا دیکھا، اس کی سونڈ مثل مچھر کی سونڈ کے تھی، جس کو بائیں مونڈھے کے اندر سے داخل کر کے دل تک پہنچا کر وسوسے ڈالتا تھا، ذکر اللہ کرنے سے وہ پیچھے ہٹتا تھا۔

مہر نبوت کی حکمت

دوسری عقلی حکمت مہر نبوت کی یہ ہے کہ حدیث صحیح کی رو سے آنحضرت علیہ السلام کا قلب مبارک حکمت وایمان کے خزانوں سے بھرا ہوا ہے، اس لئے اس پر مہر کرنی ضروری تھی، جیسے کوئی ڈبہ مشک یا موتیوں سے بھرا ہوا ہو تو اس کو بند کر کے سربہ مہر کر دیا کرتے ہیں تاکہ کوئی دشمن وہاں تک نہ پہنچ سکے، غرض مہر شدہ چیز محفوظ سمجھی جاتی ہے، دنیا والے بھی کسی چیز کو مہر شدہ دیکھ کر اس کے بارے میں پورا اطمینان کرتے ہیں۔

(عمدۃ القاری ۸۲۸۔۱)

مینڈک اور مچھر سے تشبیہ: عجب نہیں کہ مچھر کی بڑی تصویر دیکھی جائے تو وہ مینڈک ہی سے مشابہ ہے، اور مچھر کے ہلاکت خیز زہریلے جراثیمی انجکشن سب کو معلوم ہیں، شاید اسی مناسبت سے شیطان کو شکلِ مذکور میں دکھایا، تاکہ اس کے زہریلے مذہبی شکوک وشبہات کی ہلاکت آفرینی کا تصور کر کے اس سے بچنے کا واحد حربہ "ذکر اللہ" ہر وقت ہمارے دل وزبان کا ساتھی ہو۔ واللہ اعلم۔

افاداتِ عینیؒ: آپ نے عنوان استنباطِ احکام کے تحت لکھا کہ حدیث سے صحتِ مرض کیلئے تعویذ وعمل طلب کرنے کی برکت یا چھوٹوں کے سر پر ہاتھ رکھنے کا استحباب اور ماءِ مستعمل کی طہارت بھی معلوم ہوئی اگر شرب من وضوءٖ میں وہ پانی مراد ہو جو اعضاءِ شریفہ سے وضو کے وقت گرا تھا۔

امام صاحب پر تشنیع: آخر میں علامہ عینیؒ نے یہ بھی لکھا:۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے کہا کہ "احادیثِ مذکورہ امام ابوحنیفہ پر رد کرتی ہیں کیونکہ نجس چیز سے برکت حاصل نہیں کی جاتی۔"

حافظ نے اس ردِ بعید سے امام صاحب پر تشنیع کا ارادہ کیا ہے۔ ردِ بعید اس لئے کہ ان احادیث میں صراحۃً کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ فضل وضوء سے مراد اعضاءِ وضوء سے گرا ہوا پانی ہے اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے آنحضرت علیہ السلام کے اعضاءِ شریفہ وضوء کے دھلے ہوئے پانی کو بھی غیر طاہر کہا ہے، جبکہ وہ آپ کے پیشاب اور تمام فضلات کو بھی طاہر کہتے ہیں، دوسرے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ امام صاحب سے نجاستِ ماءِ مستعمل کا قول بھی صحت کو نہیں پہنچا، اور نہ حنفیہ کا اس پر فتویٰ ہے۔ اس کے باوجود امام صاحب کے خلاف اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ روش کیا مناسب ہے؟! (عمدۃ القاری ۸۲۹۔۱)

دوسرا اعتراض وجواب: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حافظ نے اس کے بعد بطورِ تعریض یہ بھی لکھا کہ جس شخص نے ماءِ مستعمل کو نجس کہنے کی یہ علت بتلائی کہ وہ گناہوں کا دھوون ہے اس لئے اس سے بچنا چاہیے، اور اس کے لئے مسلم وغیرہ کی احادیث سے استدلال کیا (جن سے ثابت ہے کہ وضو کے وقت اعضاءِ وضوء کے گناہ دھل جاتے ہیں۔) تو احادیث الباب اس پر بھی رد کرتی ہیں کیونکہ جس چیز سے بچنا چاہیے، اس سے برکت کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟! اور نہ اس کو پیا جا سکتا ہے۔ (فتح الباری ۲۰۷۔۱)

محقق عینیؒ نے اس کے جواب کی طرف شاید اس لئے تعرض نہیں کیا کہ امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ سے اگر ایسا منقول بھی ہے تو اس کا تعلق فقہی مسائل اور ظاہرِ شریعت سے نہیں ہے، اس کا تعلق امور کشفیہ اور روحانیت سے ہے دوسرے اس کا بھی وہی جواب سابق ہے کہ جو کچھ بحث ہے عامۂ امت کے ماءِ مستعمل کے بارے میں ہے اور اس کا تعلق آنحضرت علیہ السلام کے فضلِ وضوء سے کسی طرح بھی نہیں ہے اور یہ بات خود علتِ مذکورہ سے بھی ظاہر ہو رہی ہے مگر بے وجہ اعتراض کرنے کا کیا علاج؟! واللہ المستعان۔

مسئلہ مفیدہ: ماءِ مستعمل کا جو حکم اوپر بیان ہوا، وہ اس وضوء یا غسل کا ہے جو بطورِ قربت (یعنی بہ نیت ادائیگی نمازِ وغیرہ کیا گیا ہو) اور اگر مستحب

طہارت کے لئے استعمال ہو جیسے وضوء علی الوضوء یا غسل جمعہ وعید وغیرہ تو اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اس کا حکم بھی ماءِ مستعمل فی الحدث کا ہے، دوسرا یہ کہ وہ طاہر بھی ہے اور طہور بھی، اور اگر محض برودت، نظافت وغیرہ کے لئے استعمال ہو تو اس کے طاہر وطہور ہونے میں کوئی خلاف نہیں ہے۔

بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غُرْفَةٍ وَّاحِدَةٍ

(ایک چلو سے کلی کرنا اور ناک میں پانی دینا)

(۱۸۸) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا خَالِدُبْنُ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ اَنَّهٗ اَفْرَغَ مِنَ الْاِنَآءِ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ غَسَلَ اَوْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفَّةٍ وَّاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذٰلِكَ ثَلٰثًا فَغَسَلَ يَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَ مَسَحَ بِرَاْسِهٖ مَآ اَقْبَلَ وَمَآ اَدْبَرَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا وُضُوْءُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ وضوء کرتے وقت انہوں نے برتن سے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور انھیں دھویا، پھر منہ دھویا، یا (یوں کہا کہ) کلی کی اور ناک میں ایک چلو سے پانی ڈالا، تین بار ایسا ہی کیا، پھر کہنیوں تک اپنے دونوں ہاتھ دو دو بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، اگلی جانب اور پچھلی جانب کا اور ٹخنوں تک دونوں پاؤں دھوئے، پھر کہا کہ رسول اللہ علیہ کا وضوء اسی طرح تھا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کلی اور ناک میں پانی دینے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ایک ہی چلو سے دونوں کو ایک ساتھ کیا جائے، اس صورت کو وصل سے تعبیر کرتے ہیں اور دونوں کے لئے الگ الگ پانی لے کر جدا جدا کیا جائے تو یہ فصل کہلاتا ہے، ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ امام بخاری خود بظاہر فصل کو ہی ترجیح دیتے ہیں، اور یہاں باب من کے لفظ سے بھی یہی سمجھا گیا ہے کہ دوسروں کا استدلال بتلایا ہے، جو ان کی نظر میں قابلِ ذکر ہے اور اس کے لئے دلیل بھی ان کی شرط پر موجود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس بارے میں حنفیہ وشافعیہ کا اختلاف صرف اولویت وافضلیت کا ہے، جواز وعدمِ جواز کا نہیں ہے، فقہ حنفی کی کتاب بحر میں ہے کہ اصلِ سنت وصل سے بھی ادا ہو جاتی ہے، اور کمالِ سنت کی ادائیگی فصل میں ہے، امداد الفتاح شرح نور الایضاح میں بھی اسی طرح ہے۔

فرمایا:۔ ایسی صورت میں جواب کی بھی ضرورت نہیں، تاہم ابن الہمامؒ نے یہ جواب دیا کہ حدیث الباب میں کفۃ واحدۃ سے مراد یہ ہے کہ کلی وناک میں پانی دینا ایک ہی ہاتھ سے مسنون ہے، جبکہ دوسرے اعضاء دھونے میں دونوں ہاتھ کی ضرورت وسنیت ثابت ہے۔ لہٰذا راوی کا مقصد فصل ووصل سے تعرض کرنا نہیں ہے، بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ وضو میں کہاں ایک ہاتھ کا استعمال کرنا مسنون ہے اور کہاں دونوں کا۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مجھے یہ واضح ہوا ہے کہ حدیثِ عبداللہ بن زید میں ایک واقعہ کا بیان ہوا ہے اس میں ضرور وصل ھی کا ذکر ہے، کیونکہ ابوداؤد میں بماء واحد (ایک پانی سے) اور ایک روایت میں غرفۃ واحدۃ (ایک چلو سے) مروی ہے لیکن اس واقعہ خاصہ کا فعلِ مذکور بطور سنت نہیں تھا، بلکہ پانی کم ہونے[1] کے سبب سے تھا، تین باب کے بعد امام بخاری نے "باب الغسل و الوضوء من المخضب" میں بھی عبداللہ بن زید سے غسلِ یدین کا دو بار ہونا ذکر کیا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے، حالانکہ دو بار دھونے کو سنت کسی نے بھی نہیں کہا۔

روایت میں صحابۂ کرام کی عادت

فرمایا:۔ عام عادت صحابی کی یہی دیکھی گئی کہ جب کسی نے کوئی واقعہ آنحضرت علیہ کی زندگی کا مشاہدہ کیا تو اس کو اس طرح بیان

---

[1] حدیث ام عمارہ میں ہے کہ جو پانی حضور علیہ کے وضو کے لئے لایا گیا تھا، اس کی مقدار صرف دو ثلثِ مد تھی (نسائی وابوداؤد)

فرما دیا جیسے وہ فعل حضور ہمیشہ کرتے تھے، کیونکہ ہر ایک نے جس طرح دیکھا اس کو حضور کا ہمیشہ کا ہی معمول سمجھا اور ایسا سمجھنے کی وجہ بھی تھی کہ سارے صحابہ کو آپ کی خدمت میں طویل زمانے تک رہنا نصیب نہیں ہوا جو جتنے دن رہ سکا اور ان دنوں میں جو جو اعمال آپ کے دیکھے، ان کو حضور کا دائمی معمول سمجھ کر روایت کر دیا، دوسرا معمول نہ ان کے سامنے پیش آیا، نہ اس کیطرف ذہن منتقل ہوا۔

حضرت عبداللہ بن زید نے دیکھا کہ آپ نے ان کے گھر میں وضو فرمایا، اس میں مضمضہ و استنشاق کا وصل کیا اور ذراعین کو دوبار دھویا تو اسی کو نقل کر دیا، اور اسی کو حضور علیہ السلام کے وضوء کا دائمی معمول سمجھے۔

جو لوگ ان امور کو نہیں سمجھتے وہ ایسی روایات سے حضور کی عادت و سنت مستمرہ سمجھ لیتے ہیں اور اس کو قاعدہ کلیہ بنا لیتے ہیں وہ یہ نہیں سمجھتے کہ وہ صرف ایک شخص کی اپنے مشاہدہ کے مطابق روایت ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس نے بہت سے مختلف اوقات کے وضوء کے مشاہدات کے بعد مسئلہ کو محقق کر کے بیان دیا ہے، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق کرنے والے تمام موافق و مخالف وجوہ کو سامنے رکھ کر ایک بات کہا کرتے ہیں غرض راویوں کا مقصد صرف اپنے اپنے مشاہدات کی حکایت و روایت تھی، مسائل کی تحقیق و تخریج وغیرہ سے ان کو بحث نہ تھی۔ یہ کام فقہا کا ہے کہ تنقیح مناط کے ذریعہ اصول مدون کرتے ہیں، پھر ان سے فروع نکالتے ہیں، بہت سے لوگ اس امر سے غافل ہیں اس لئے وہ رواۃ کی تعبیرات سے مسائل نکالنا چاہتے ہیں حالانکہ یہ میرے نزدیک بالکل بے معنی بات ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ یہی صورت روایت مہر حضرت صفیہؓ اور حدیث **استقراض الحیوان بالحیوان** میں بھی معلوم ہوتی ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گی، حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے حاشیہ فیض الباری میں لکھا کہ بعید نہیں تطبیق ابن مسعودؓ اور اذان محذورہؓ کی روایات بھی اسی باب سے ہوں۔ واللہ اعلم

غرض صحابہ کرامؓ کی نظر میں نبی کریم علیہ السلام کا وضوء وہی تھا، جو انھوں نے دیکھا، خواہ ایک ہی بار دیکھا ہو، اور حضرت عبداللہ بن زید کی روایت اگر چہ متعدد و مختلف طرق و سیاق سے مروی ہے، مگر وہ سب ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیرات ہیں، متعدد واقعات نہیں ہیں، کبھی اسی واقعہ کو عبداللہ بن زید ایک سیاق میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی اسی کو ان کی والدہ محترمہ ام عمارہ بنت کعب بروایت ابی داؤد و نسائی دوسرے سیاق میں ذکر کرتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد مذکور کی تائید حافظ ابن حجرؒ کی بھی عبارت ذیل سے ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

گذشتہ باب مسح الراس کلہ کے تحت حدیث عبداللہ بن زید کے ضمن میں لکھا:۔ یہاں تو فدعا بماءً ہے، وہب کی روایت میں جو آئندہ باب میں آرہی ہے فدعا بتور من ماء ہے، اور عبدالعزیز بن ابی مسلمہ کی روایت میں جو باب الغسل فی المخضب میں آرہی ہے۔ **اتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخرج لہ ماء فی تور من صفر** ہے (اس میں اتی اور اتانا دونوں طرح روایت ہے) پھر لکھا کہ یہ تور (طشت) مذکور ممکن ہے وہی ہو جس سے حضرت عبداللہ بن زید نے حضور علیہ السلام کا سا وضو کر کے دکھلایا تھا، ایسی صورت میں تو انہوں نے گویا صورت حال کا نقشہ کمال درجہ پر کھینچ کر دکھا دیا (فتح الباری ۲۰۳۔۱)

محقق عینی نے بھی لکھا کہ عبداللہ بن زید سے اس باب میں جس قدر روایات مروی ہیں وہ درحقیقت ایک ہی حدیث ہے (عمدہ ۸۳۰۔۱)

دلیلِ حنفیہ: فرمایا:۔ ہمارے لئے صاف اور صریح دلیل حضرت علی و عثمان کے آثار ہیں کہ دونوں نے وضو کر کے لوگوں کو دکھایا اور فرمادیا کہ اسی طرح رسول کریم علیہ السلام وضو فرمایا کرتے تھے، اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں تو چونکہ کچھ اختلاف کی صورت بھی ہو گئی تھی اس لئے انھوں نے سب لوگوں کو جمع کر کے جو وضوء مسنون کا طریقہ دکھایا، وہ سب سے زیادہ واضح اور آخری فیصلہ ہے، حضرت علی و عثمان سے روایت ایک تو

صحیح ابن السکن میں ہے، جس کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی تلخیص الجبیر میں نقل کیا ہے اور کوئی کلام اس[1] میں نہیں کیا، اس میں صراحت ہے کہ دونوں نے مضمضہ اور استنشاق الگ الگ کیا، ابوداؤد میں بھی ان دونوں حضرات سے روایات ہیں اور ان میں اگرچہ فصل کی صراحت نہیں ہے، مگر ظاہر ان سے بھی فصل ہی ہو رہا ہے، اور مرجوع درجہ میں وصل کا احتمال ہو سکتا ہے۔

امام ترمذی اور مذہب شافعی

امام ترمذی نے مسئلہ مذکورہ میں امام شافعی کا مذہب حنفیہ کے موافق نقل کیا ہے لکھا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مضمضہ واستنشاق کو جمع کر کے ایک ہاتھ سے کرے گا تو جائز ہے، اور جدا جدا کرے گا تو زیادہ مستحب ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ روایت زعفرانی کی ہے، امام شافعیؒ سے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا، اور یہ اس زمانہ کی ہے جب امام شافعیؒ عراق میں تھے، اور امام محمدؒ سے استفادۂ علوم کرتے تھے، پھر جب مصر چلے گئے تھے تو دوسرا قول اختیار کر لیا تھا جس کو شوافع میں زیادہ شہرت وقبول حاصل ہے۔

حضرت علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۱۶۷۔۱ میں لکھا کہ "امام ترمذی زعفرانی ہی کے فقہ سے مذہبِ شافعی کی روایت کرتے ہیں، اور امام شافعیؒ کے مذہبِ قدیم میں بہ نسبت جدید کے زیادہ موافقتِ حنفیہ ہے۔ محقق عینی نے لکھا کہ بویطی نے بھی امام شافعی سے زعفرانی ہی کی طرح نقل کیا ہے۔ (عمدہ ۸۱۸۔۱)

یہ زعفرانی ابوعلی الحسن بن محمد بن الصباح شافعی المذہب ہیں، اور دوسرے زعفرانی حنفی المذہب ابوعبداللہ الحسن بن احمد ہیں جنھوں نے جامعِ صغیر اور زیاداتِ امام محمدؒ کو مرتب کیا ہے، وصل کی روایت امام شافعیؒ سے مزنی نے کی ہے، ممکن ہے امام ترمذی کے نزدیک وہی قولِ سابق امام شافعیؒ قابل ترجیح ہو، اس لئے صرف اس کو نقل کیا ہو واللہ اعلم۔

حدیث الباب میں غسل وجہ کا ذکر کیوں نہیں؟

حافظ ابنِ حجر نے لکھا کہ اختصار کے لئے اس کا ذکر متروک ہوا۔ اور یہ شیخِ بخاری مسدد سے ہوا ہے جیسا کہ **ثم غسل او مضمض** میں شک بھی ان ہی کی طرف سے ہے، اور کرمانی نے جو کہا ہے کہ شک راویِ حدیث تابعی سے ہے، وہ بعید ہے، کرمانی نے کہا کہ عدمِ ذکر غسلِ وجہ کی دو وجہ ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ ثم غسل کا مفعول وجہ محذوف ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ مسلم میں ان کے شیخ محمد بن الصباح سے جو خالد سے یہی روایت ہے، اس میں مضمضہ و استنشاق کے بعد غسلِ وجہ کا ذکر ہے اور یہاں اس سے پہلے بے وجہ ماننا پڑے گا، لیکن محقق عینی نے کرمانی کی اس توجیہ کو قابلِ قبول قرار دیا اور لکھا کہ او بمعنی واؤ بھی ہوتا ہے اور بیان میں ترتیب کا فرق ہو سکتا ہے اور وجہ کو ظہور کی وجہ سے حذف کیا ہوگا، دوسری توجیہ کرمانی نے یہ کی غسلِ وجہ کا ذکر اس لئے چھوڑ دیا کہ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہ تھا، اور مضمضہ واستنشاق میں افراد وجمع کا، ہاتھ دھونے میں کہنیوں کے داخل ہونے کا، مسح میں کل وبعض کا اور پاؤں دھونے میں ٹخنوں کے داخل ہونے کا اختلاف تھا اس لئے ان سب کو بھی ذکر کر دیا اور اصل مقصود مضمضہ واستنشاق کا مسئلہ تھا وہ ذکر کیا، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ اس توجیہ میں جو تکلف ہے وہ ظاہر ہے۔ محقق عینیؒ نے لکھا کہ یہ توجیہ بے محل

---

[1] علامہ مبارکپوری نے حافظ کے سکوت سے فائدہ اٹھنے کی کوشش کی ہے اور لکھا کہ حافظ نے نہ تو اس حدیث کی سند ذکر کی۔ اور نہ اس کے بارے میں صحیح یا حسن کا لفظ کہا، اس لئے جب تک اس کی صحت کی صراحت نہ ملے، احتجاج کے لائق نہیں (تحفہ ۴۲۔۱) حالانکہ حافظ کا اس کو بغیر کسی نقد وتضعیف کے نقل کرنا ہی اعترافِ صحت کے مرادف ہے خصوصاً جبکہ وہ ایسے مواقعِ خلاف میں سکوت کے عادی بھی نہیں ہیں اور اس میں کوئی بھی سقم اگر ہوتا تو وہ اس کو ظاہر کئے بغیر نہ رہتے۔ واللہ اعلم۔

ہے کیونکہ باب تعلیم کا ہے اور بیانِ صفتِ وضوءِ نبوی کا ہو رہا ہے، ایسے اہم موقع پر کسی فرض کو چھوڑ دینا اور زوائد کو ذکر کرنا درست نہیں ہوسکتا، خصوصاً جب کہ دوسری روایات میں خود عبداللہ بن زید نے بھی اس کو ذکر کیا ہے اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے لئے جتنا حصہ ضروری تھا، اتنا ذکر کر دیا، غسلِ وجہ کا ترجمہ سے کچھ تعلق نہ تھا، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو امام بخاری صرف مضمضہ واستنشاق ہی کا ذکر کرتے، جیسے کہ ان کی عادت ہے کہ حدیثوں کے صرف قطعات ترجمہ کی مطابقت سے ذکر کیا کرتے ہیں، تو ایک اہم فرض کا ذکر نہ کرنا اور بہت سے زوائد کا ذکر جن کا ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں، کیسے معقول ہوسکتا ہے، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے لکھی کہ بظاہر راوی سے غسلِ وجہ کا ذکر سہواً رہ گیا ہے (عمدہ ۸۳۰۔۱) یہی توجیہ بقیہ تمام توجیہات مذکورہ میں سے اولیٰ وانسب معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجرؒ کی تنبیہ: حافظؒ نے ۱۲۰۸ میں تنبیہ کے عنوان سے اوپر کی بحث کرمانی کی توجیہ واعتراض وغیرہ کو لکھا ہے۔ مگر یہ تنبیہ بجائے باب من مضمض کے تحت درج ہونے کے اگلے باب مسح الراس مرۃ کے تحت درج ہوگئی ہے، جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ وہاں روایت میں ذکر غسل وجہ موجود ہے، اور وہاں راوی بھی مسدد نہیں بلکہ سلیمان بن حرب ہیں، چونکہ راقم الحروف کو اس سے خلجان ہوا، اور ایسی بات حافظ کے تیقظ کے خلاف تھی، اس لئے اس کا ذکر ضروری ہوا تا کہ دوسروں کو الجھن نہ واقع ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً

(سر کا مسح ایک بار کرنا)

(۱۸۹) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ ثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيٰى عَنْ أَبِيهِ قَالَ شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَاللهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وُضُوْءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِّنْ مَّاءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُمْ فَكَفَأَهُ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلٰثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلٰثًا بِثَلَاثِ غَرَفَاتٍ مِّنْ مَّاءٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلٰثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدِهِ وَأَدْبَرَ بِهَا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ حَدَّثَنَا مُوْسٰى قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ وَّقَالَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً

ترجمہ: عمرو بن یحییٰ نے اپنے باپ کے واسطے سے بیان کیا وہ کہتے ہیں کہ میں موجود تھا، جس وقت عمرو بن حسن نے عبداللہ بن زید سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا، تو عبداللہ ابنِ زید نے پانی کا ایک طشت منگوایا، پھر ان لوگوں کیلئے وضوء شروع کیا پہلے طشت سے اپنے ہاتھوں پر پانی گرایا پھر انھیں تین بار دھویا پھر اپنا ہاتھ برتن کے اندر ڈالا پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، ناک صاف کی، تین چلوؤں سے تین دفعہ، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور چہرہ کو تین بار دھویا۔ پھر اپنا ہاتھ برتن کے اندر ڈالا اور دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو بار دھوئے پھر سر پر مسح کیا اس میں اقبال وادبار کیا۔ پھر برتن میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے دوسری روایت میں ہم سے موسیٰ نے، ان سے وہیب نے بیان کیا کہ آپ نے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا:۔

تشریح: پہلے بھی مسحِ رأس کی بحث گزر چکی ہے۔ یہاں امام بخاریؒ نے یہ بات واضح کی کہ مسحِ راس میں اقبار وادبار کی دو حرکتوں سے مسح کا دوبار سمجھنا درست نہیں بلکہ وہ مسح تو ایک ہی ہے اور اسی ایک مسح کی دو حرکتیں بتلائی گئی ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہاں امام بخاریؒ نے صراحت کے ساتھ امام اعظمؒ کے مذہب کی موافقت کی ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب کو ترک کیا ہے، حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ مسح کا اسباغ یا تکمیل استیعاب سے ہے۔ اور تثلیث اس کے لئے مناسب نہیں۔

قولہ قال مسح براسہ مرۃ: ۔فرمایا:۔معلوم ہوا کہ راوی حدیث (وہیب) بھی مسح برأسہ سے وہی سمجھے جو حنفیہ نے سمجھا ہے کہ مسح تو ایک ہی بار کیا مگر اس کی حرکتیں دو تھیں، وہ تکرارِ مسح نہ تھا جیسا کہ شافعیہ نے سمجھا ہے۔

بحث ونظر

حافظ ابن حجرؒ کا مسلک: مسئلہ مذکورہ میں ہمارے نزدیک امام بخاریؒ کی طرح حافظ ابن حجرؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں اور وہ بھی امام بخاریؒ کی طرف شافعیہ کے دلائل کو کمزور سمجھتے ہیں، چنانچہ انھوں نے باب الوضوء ثلاثا کے تحت لکھا:۔

''صحیحین (بخاری ومسلم) کے کسی طریقِ روایت میں عددِ مسح کا ذکر نہیں ہے اور اسی (عدمِ تعددِ مسح) کے اکثر علماء قائل ہیں، امام شافعیؒ نے تین بار مسح کو بھی مستحب کہا، جیسے اعضاءِ وضوء کا تین بار دھونا مستحب ہے اور انھوں نے ظاہرِ روایتِ مسلم سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے وضوء تین تین بار کیا، اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایتِ مذکورہ میں اجمال ہے جس کا بیان وایضاح دوسری صحیح روایات سے ہو گیا کہ مسح میں تکرار نہیں ہے، لہٰذا تین بار کو غالب یعنی اکثر ارکانِ وضو سے متعلق سمجھا گیا، یا دھوئے جانے والے اعضاء سے مخصوص کہیں گے۔ امام ابوداؤدؒ نے بھی فرمایا کہ حدیثِ صحیح سب ہی یہ بتلاتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار ہے اور ایسا ہی ابن المنذرؒ نے کہا کہ رسول اللہ علیہ السلام سے جو ثابت ہے وہ ایک ہی بار کا مسح ہے، دوسرے یہ کہ مسح تخفیف پر مبنی ہے اس لئے اس کو دھونے پر قیاس نہیں کرنا چاہیے جس میں مکمل عضو کو پانی پہنچانا مقصود ہوتا ہے، تیسرے یہ کہ اگر عدد کو مسح میں بھی معتبر کہیں گے، تو اس کی صورت بھی دھونے ہی کی برابر ہو جائے گی، کیونکہ دھونے کا مطلب یہی تو ہوتا ہے کہ پانی سارے عضو پر پہنچ جائے، صحیح طور پر اکثر علماء کے نزدیک عضو کا ملنا دلنا تو اس میں شرط ہی نہیں، اور مسح کو دھونے کی صورت دینا اس لئے بھی مناسب نہیں کہ سب علماء نے بالاتفاق مسح کی جگہ سر دھونے کو مکروہ لکھا ہے، اگرچہ فرض ادا ہو جائے گا۔

حافظ ابن حجرؒ امام شافعی کے مقابلہ میں ان کے استدلال کے تین جواباتِ مذکورہ نقل کر کے آگے بڑھ گئے اور کوئی جواب الجواب نہیں دیا جس سے واضح ہوا کہ وہ خود بھی امام شافعیؒ کے مسلکِ مذکور کو مرجوح سمجھتے ہیں ورنہ حسبِ عادت ضرور حمایت کرتے، البتہ انھوں نے ابوعبید کی مبالغہ آرائی اور اس ادعائی جملہ پر ضرور نکتہ چینی کی:۔''ہمیں نہیں معلوم کہ سلف میں سے کسی نے بھی مسحِ راس کی تثلیث کو مستحب کہا ہو بجز ابراہیم تیمی کے''

حافظ نے لکھا کہ ادعاءِ مذکور صحیح نہیں کیونکہ اس کو ابن ابی شیبہ اور ابن المنذرؒ نے حضرت انسؓ وعطاء وغیرہما سے نقل کیا ہے اور ابوداؤدؒ نے بھی دو طریق سے (جن میں سے ایک کو ابنِ خزیمہ وغیرہ نے صحیح کہا ہے) حدیثِ عثمانؓ میں تثلیثِ مسح کو روایت کیا ہے۔ اور زیادتِ ثقہ مقبول ہے۔ (فتح الباری ۱۸۳۔۱)

پھر یہاں حدیث الباب کے تحت بھی حافظؒ نے ان ہی سابق جوابات کی طرف اشارہ کیا اور یہاں اس پر حسب ذیل اضافہ کیا:۔

''قائلینِ تعدد کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مسح خفت کو چاہتا ہے تو خفت، تو عدمِ استیعاب میں ہے، حالانکہ مانعینِ تعدد کے نزدیک بھی استیعاب مشروع ہے، لہٰذا ایسے ہی عدد کو بھی خفت کے خلاف اور غیر مشروع نہ سمجھنا چاہیے، اس کو ذکر کر کے حافظ نے لکھا کہ اس کا جواب خود ہی واضح ہے پھر لکھا:۔

عدمِ تعددِ مسح پر سب سے زیادہ قوی دلیل حدیثِ مشہور ہے، جس کی تصحیح ابن خزیمہ وغیرہ نے کی ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے وضوء سے فارغ ہو کر فرمایا ''من زاد علی ھذا فقد اساء وظلم'' (جو اس پر زیادتی کرے گا، برا کرے گا اور ظلم کرے گا) اور اس وضوء کے بارے میں تصریح ہے کہ آپ نے ایک ہی بار مسح فرمایا تھا، معلوم ہوا کہ ایک بار سے زیادہ مسح

کرنا مستحب نہیں۔ پھر لکھا کہ تثلیثِ مسح والی احادیث اگر صحیح ہیں تو جمع بین الادلہ کے لئے ان کو ارادۂ استیعاب پر محمول کر سکتے ہیں، ان کو پورے سر کے لئے متعدد مستقل مسحات نہیں مان سکتے۔ (فتح الباری ۲۰۸۔۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ایسی وضاحت وصراحت کے ساتھ حافظ ابن حجرؒ کا امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف دلائل وجوابات پیش کرنا ذرا نادر سی بات ہے اور انوار الباری کے طریق بحث ونظر سے چونکہ یہ بات بہت ملتی جلتی ہیں، اور ہماری خواہش ہے کہ ہر مسئلہ کی تحقیق ایسی ہی بے لاگ ہونی چاہیے، اس لئے اس کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا، یہ اس امر کی ایک اچھی مثال ہے کہ حدیث سے فقہ کی طرف آئیں، برعکس نہ ہو، جس کو ہمارے شیخ حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہمیت سے پیش کیا کرتے تھے، اور ایسا دیکھا کہ ہر محدث وفقیہ کے طرز بحث ہی کو دیکھ کر فوراً فرمادیا کرتے تھے کہ اس میں مذکورہ بالا طریقوں میں سے کونسا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، اس کے بعد اور آگے بڑھئے اور حضرتِ امام اعظمؒ کی وقت نظر ملاحظہ کیجئے!

محقق عینیؒ اور حضرتِ امام اعظم کی دقتِ نظر

اول تو محقق نے لکھا کہ ردِ مذکور کے قائل حافظ ابن حجرؒ سے ذرا سی چوک ہوگئی، کیونکہ اس امر سے انکار مشکل ہے کہ تین بار کا ذکر منصوص ہے اور استیعابِ مسح تعدد پر موقوف نہیں ہے تو کچھ زیادہ شاندار توجیہ نہ بنی اس لئے بہتر توجیہ یہ ہے کہ جس حدیث سے تثلیثِ مسح ثابت ہے وہ ان احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن سے ایک بار مسح ثابت ہے اس لئے امام ترمذی نے کہا کہ ایک بار مسح پر ہی اکثر اہلِ علم اصحابِ رسول اللہ ﷺ اور ان کے بعد کے حضرات کا عمل رہا ہے، اور ابو عمرو بن عبدالبر نے کہا کہ سب ہی علماء مسحِ راس کو ایک بار کہتے ہیں۔

اس کے بعد محقق نے لکھا: اگر کہا جائے کہ اس تمام بات سے تو امام ابوحنیفہ پر رد ہوتا ہے کہ ان سے بھی ایک روایت میں تثلیث کا مستحب ہونا منقول ہے، میں کہتا ہوں کہ ان پر رد اس لئے نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کو مستحب اس لئے کہا کہ وہ خود بھی اس حدیث کے راوی[1] ہیں جس میں تثلیث کا ذکر ہے، دوسرے اس میں انھوں نے شرط لگادی ہے کہ ایک ہی پانی سے مستحب ہے، بار بار پانی نہ لیا جائے تا کہ وہ مستقل تثلیثِ مسح کی صورت نہ بن جائے، بخلاف امام شافعیؒ کے وہ مستقل طور سے ہر بار جدید پانی لے کر تین بار مسح کے قائل ہیں۔

تیسرے یہ کہ گو امام صاحب سے ایک روایت ایسی ہے، لیکن حنفیہ کا مذہبِ مختار تو افراد ہی ہے تثلیث نہیں جیسا کہ پہلے مذاہب کی تفصیل ذکر ہوئی ہے (عمدۃ القاری ۸۳۲۔۱)

اس سے امام صاحب کی نہ صرف دقتِ نظر بلکہ عمل بالحدیث کی شان بھی معلوم ہوئی۔ رضی اللہ عنہ وارضاہ۔

بَابُ وُضُوْءِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ وَ فَضْلِ وُضُوْءِ الْمَرْأَةِ وَتَوَضَّاءَ عُمَرُؓ بِالْحَمِيْمِ وَمِنْ بَيْتِ نَصْرَانِيَّةٍ.

(ایک شخص کا اپنی بیوی کے ساتھ وضوء کرنا، اور عورت کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا۔ حضرت عمرؓ نے گرم پانی سے اور عیسائی عورت کے گھر کے پانی سے وضو کیا)

(۱۹۰) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ ثَنَا مَالِکٌ عَنْ نَّافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهُ قَالَ كَانَ الرِّجَالُ وَالنِّسَآءُ يَتَوَضَّئُوْنَ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيْعاً

ترجمہ: حضرتِ عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں عورت اور مرد سب ایک ساتھ وضوء کیا کرتے تھے (یعنی ایک ہی برتن سے وضوء کیا کرتے تھے)۔

---

[1] یہ حدیث دار قطنی نے اپنی سنن میں امام صاحب کے طریق سے روایت کی ہے، اور پھر اس پر نقد بھی کیا کہ امام صاحب کا مذہب ان کی روایت کے خلاف ہے اور لکھا کہ یہ روایت جماعتِ حفاظ حدیث کی روایات کے بھی خلاف ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے دار قطنی بھی عجیب ہیں کہ امام صاحب کی روایتِ مذکورہ کو گرا رہی ہیں، حالانکہ وہ خود شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے تثلیثِ مسح کے قائل ہیں۔ (معارف السنن ۱۷۸۔۱)

تشریح: امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں کئی چیزوں کی طرف اشارہ کیا، ایک یہ کہ آدمی اپنی بیوی کے ساتھ ایک برتن سے ایک ہی وقت میں وضوء وغیرہ کرسکتا ہے اوراس کے ثبوت کے لئے آگے حدیث پیش کردی کہ رسولِ اکرم ﷺ کے زمانۂ مبارک میں مرداورعورتیں ایک ساتھ وضوء کیا کرتے تھے، یعنی مرداپنی زوجات ومحارم کے ساتھ ایک برتن میں وضوء کرلیا کرتے تھے، توایک شخص اپنی بیوی یا محارم کے ساتھ اب بھی وضوء کرسکتا ہے، بلکہ اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں غسل بھی کرسکتا ہے یہ مسئلہ اختلافی ہے جمہورسلف اورائمہ ثلاثہ اس کو مطلقاً جائز کہتے ہیں خواہ عورت نے وضوتنہائی میں کیا ہو، یادوسروں کے سامنے کیا ہو، امام بخاریؒ بھی چونکہ اسی کے قائل ہیں، اسی لئے اس کو بھی ترجمۃ الباب کا جزو بنادیا، یہ بحث آگے آئے گی کہ اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے امام بخاری نے کوئی دلیل پیش کی یا نہیں؟

امام احمد واسحٰق واہلِ الظاہراس کو مکروہ کہتے ہیں جبکہ عورت نے وضوءتنہائی میں کیا ہو، اس کے بعد تیسری صورت یہ ہے کہ عورت بھی مرد کے وضوء کے بچے ہوئے پانی سے وضوکرسکتی ہے یا نہیں تو اس کو سب نے جائز کہا ہے چوتھی اور پانچویں صورت یہ ہے کہ عورت مرد کے بچے ہوئے غسل کے پانی سے غسل کرے یا برعکس یہ دونوں صورتیں مکروہ ہیں چھٹی ساتویں صورت یہ ہے کہ مرد کے بچے ہوئے وضوء یا غسل کے پانی سے وضوء وغسل کرے یا عورت عورت کے بچے ہوئے سے یعنی ہم جنس کے فضل کا حکم اگرچہ حدیث میں نہیں بتایا گیا، مگرعدمِ نہی سے عدمِ کراہت ظاہر ہے۔

ان آخری دوصورتوں کے علاوہ پہلی تمام صورتوں کی اجازت یا ممانعت احادیث میں موجود ہے، اگرچہ تیسری صورت کے لئے جو حدیث روایت کی گئی ہے اس کو محدثین نے معلول قراردیا ہے۔

بحث ونظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

علامہ خطابیؒ نے جمع بین الروایات کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی احادیث نہی کو اعضاء وضوء سے گرنے والے پانی پر محمول کیا اور احادیثِ جواز کو وضوء کے بعد برتن میں بچے ہوئے پانی پر منطبق کیا، گویا ماءِ مستعمل کے پھر استعمال سے روکا اور ماءِ فاضل کی اجازت دی، مگر دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں میں ماءِ فاضل ہی مراد ہے اور ممانعت اس لئے ہے کہ دل میں شہوانی وساوس نہ آئیں، ان کی توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ مردعورت ایک برتن سے وضوکریں تو ان کو حکم ہے کہ ایک ساتھ پانی نکالیں تو اگر ممانعت کا سبب وساوس مذکورہ ہوتے تو ایک ساتھ پانی لینے میں تواور بھی زیادہ ہوسکتے ہیں، بہ نسبت الگ الگ وضوکرنے کے

اس کے علاوہ بعض حضرات نے ممانعت کو تنزیہ اور خلافِ اولیٰ پر محمول کیا ہے اور یہی رائے صواب معلوم ہوتی ہے، مگرانھوں نے مرادِ حدیث متعین کرنے میں کمی کی ہے، لہٰذا اس بارے میں جو کچھ خدا کے فضل سے مجھ پر منکشف ہوا اس کو بیان کرتا ہوں، والعلم عنداللہ

ممانعت ماءِ فاضل کی وجہِ وجیہ

غسل کے بارے میں تو طرفین کے لئے ممانعت وارد ہے، ابوداؤد میں ہے کہ نہ کوئی مردعورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے نہ عورت مرد کے۔ وضوء کے بارے میں ممانعت یک طرفہ ہے کہ مردعورت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء نہ کرے، لیکن میں نے دیکھا کہ بعض روایات میں اس کے عکس کی بھی ممانعت ہے، مگرمحدثین نے اس کو معلول ٹھیرایا ہے، میرے نزدیک ممانعت کی غرض غیراستعمالی پاک پانی کو ماءِ مستعمل سے محفوظ کرنا ہے، جیسا کہ پہلے بتلا چکا ہوں کہ ماءِ مستعمل اگرچہ شارع کی نظر میں نجس نہیں ہے۔ مگرمطلوبِ شرع یہ ضرور ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے اور اس کی احتیاط رکھی جائے کہ وہ پاک صاف پانی میں نہ گرے، اوراس کا مسئلہ بھی ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر ماءِ مستعمل وضوء

کے پانی میں گر جائے اور اس پر غالب ہو جائے تو اس سے وضوء درست نہیں ہے اس میں ناپاک کو پاک کرنے کا وصف باقی نہ رہے گا۔

عورتوں کی بے احتیاطی

اکثر دیکھا گیا ہے کہ عورتوں میں پاکی وناپاکی کے بارے میں لاابالی پن اور بے احتیاطی کی عادت ہوتی ہے، (شاید اس لئے کہ ان کو بچوں اور گھر کے کاموں کی وجہ سے ہر وقت اس سے واسطہ پڑتا ہے اور ہر وقت پیش آنے والی بات کا اہتمام نہیں رہتا) اس لئے مردوں کو حکم ہوا کہ عورتوں کے استعمالِ وضوء سے بچے ہوئے پانی کو وضوء میں استعمال نہ کریں تو بہتر ہے اور اگر اس کے برعکس والی صورت بھی ثابت ہو تو عورتوں کو مردوں کے بچے ہوئے پانی سے احتراز کرانا خود عورتوں کے مقتضائے طبعی کے سبب ہوگا کہ وہ اپنے زعم میں مردوں کو نظافت وستھرائی میں اپنے سے کم سمجھتی ہیں تو گویا پہلے حکم میں ایک واقعی ونفس الامری باب سببِ حکم ہوئی، اور دوسرے میں ان کا زعم وبندار مذکور ہے۔

ہم نے جو بات کہی اس کا ثبوت حدیثِ نسائی سے بھی ہوتا ہے کہ حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے کسی نے پوچھا کیا عورت مرد کے ساتھ غسل کر سکتی ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں! بشرطیکہ وہ عورت سمجھدار ہو اشارہ فرمایا کہ اس امر کا تعلق کیاست اور عدم کیاست سے ہے عام طور سے مردوں میں کیاست ہوتی ہے۔ اس لئے ان کے فضلِ وضو سے نہیں روکا گیا، لیکن اگر عورت بھی سمجھدار دیندار ہو، طہارت کے آداب سے واقف اور پانی کا استعمال احتیاط سے کر سکتی ہو تو وہ بھی اپنے شوہر کے ساتھ غسل کر سکتی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ شبہ ہو کہ اس بناء پر تو عورتوں کو مردوں کے غسل سے بچے ہوئے پانی کا استعمال ممنوع نہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ کیس ہوتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ تھوڑے بہت مستعمل پانی کا غسل کے پانی میں گر جانا ان سے بھی ممکن ہے کیونکہ اس میں زیادہ پانی کا استعمال اور سارے بدن کا غسل ہوتا ہے، برتن کھلے ہوئے ہوتے تھے جیسے لگن وغیرہ، لہٰذا مردوں سے بھی پوری حفاظت واحتیاط دشوار تھی۔ اس لئے غسل کے بارے میں دونوں جانب کے لئے ممانعت کر دی گئی، اگر کہا جائے کہ پھر مردوں کو بھی مردوں کے بچے ہوئے غسل کے پانی سے غسل کی ممانعت وارد ہونی چاہیے تھی، حالانکہ حدیث میں صرف زوجین (میاں بیوی) کو ایک دوسرے کے فضل غسل سے غسل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اور حکم دیا گیا ہے کہ دونوں کو ایک پانی سے غسل کرنا ہو تو دونوں ایک ساتھ غسل کریں اور برتن میں سے پانی بھی ایک ساتھ نکالیں، اگر تمہاری بیان کی ہوئی علتِ مذکورہ صحیح ہوتی تو مردوں کے غسل سے فاضل پانی سے مردوں کو ممانعت آتی، جو علت مذکورہ کے تحت زوجین کو بھی شامل ہو جاتی، زوجین کے خصوصی ذکر کی ضرورت ہی نہ ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غسل کی ضرورت اکثر زوجین کو پیش آتی ہے، اس لئے ان کا ذکر کر دیا گیا ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا جس حدیث میں مرد کو عورت کے فضلِ وضوء سے وضو کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اس میں بھی وہی عورت مراد ہے جو اپنے گھر میں ہوا کرتی ہے، حضرتؒ نے بحث کو مکمل کرتے ہوئے آخر میں یہ بھی فرمایا کہ حدیث میں باہم عورتوں کا مسئلہ نہیں بتلایا گیا کہ وہ ایک دوسرے کے فضلِ وضوء وغسل سے وضو وغسل کریں یا نہ کریں، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا کہ جیسے معیار ومزاج کی وہ ہوں گی، اسی کے مطابق حسبِ عادت کریں گی، اگر فاضل پانی کی طہارت ونفاست کا ان کو اطمینان ہوگا تو اس کو استعمال کر لیں گی نہیں تو نہیں۔

قلبی وساوس کا دفعیہ

وجہ یہ ہے کہ شریعت استعمالِ ماء کے اندر وساوس قلبیہ سے بچانا چاہتی ہے، تاکہ پاکی کے بارے میں پوری طرح شرحِ صدر ہو کر نماز وغیرہ عبادتوں کی ادائیگی کی جائے، اس لئے وساوس کا دفعیہ دونوں جانب کے لئے ضروری ہوا۔ لیکن اسی سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ وساوسِ

شہوانیہ سے اس باب کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک طرف اگر عورتوں کی مذکورہ بالا خلقی سرشت اور خلقی میلان کی رعایت کر کے قطعِ وساوس کا لحاظ کیا، تو دوسری طرف برتن میں سے ایک ساتھ مردوں وعورتوں کو پانی نکالنے کی تاکید کر دی گئی کہ یہاں دفعِ وساوس مدنظر ہے اگر آگے پیچھے نکالیں گے تو ایک دوسرے کا استعمال شدہ پانی محسوس کرے گا، شہوانی وساوس کا خیال اس باب میں ہوتا تو ایک ساتھ پانی لینے میں تو ان کا احتمال اور بھی زیادہ ہے، دوسرے یہ کہ ایک جگہ اور ایک برتن سے وضو کرنے کی اجازت تو صرف ان مردوں اور عورتوں کو دی گئی ہے، جو باہم محارم یا زن وشو کا تعلق رکھتے ہوں، عام اجتماع واختلاط کی اجازت تو نہ دی گئی، اور نہ دی جا سکتی ہے، پھر وہاں شہوانی وساوس کا سوال کہاں آسکتا ہے؟! اور اگر بالفرض ایسا ہو تو وہاں سرے سے ایک جگہ وضو کرنا ہی ممنوع قرار دیا جائے گا۔

ایک ساتھ پانی لینے کی حکمت

حضور اکرم ﷺ نے یہ صورت اس لئے تجویز فرمائی کہ جو طبائع ایک دوسرے کا جھوٹا ناپسند کرتی ہیں وہ بھی اس کو برا نہیں سمجھتیں، چنانچہ بہت سے لوگ جو تمہارا جھوٹا بچا ہوا کھانا ناپسند کرتے ہیں وہ تمہارے ساتھ کھانے سے احتراز نہیں کرتے، تو اس سے معلوم ہوا کہ.......... کہ اس معاملہ میں اصل دخل جھوٹ کے تخیل کا ہے، ساتھ کھانے کی صورت میں اس کا تصور بھی نہیں ہوتا (حالانکہ لقمہ ساتھ اٹھانے کا اہتمام بھی نہیں ہوتا) اور بچا ہوا کھانے میں اس کا تصور غالب ہو جاتا ہے۔ پس اس لحاظ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعت نے اس امر سے روکا ہے کہ وضو کے پانی کو مرد عورتوں کے لئے جھوٹا کرے یا عورت مرد کے لئے، گویا جس طرح ہم کھانے کے بارے میں نظافت چاہتے ہیں اور ایک عزیز ودوست کو جھوٹا کھلانا ناپسند نہیں کرتے، اسی طرح شریعت نے چاہا کہ بابِ طہارت میں بھی مثلاً میاں بیوی ایک دوسرے کو جھوٹا غسالہ استعمال نہ کرنے دیں اور جب پانی برتن میں سے لیں تو ساتھ ساتھ لیا کریں، یہی ولیغترفا جمیعا کی حکمت ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

امام طحاوی حنفی کی دقتِ نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیثِ ممانعت فضلِ ماء کو جو میں نے بابِ حسنِ ادب اور دفعِ اوہام سے سمجھا تو اس انتقالِ ذہنی کا بڑا سبب امام طحاوی کا کلام ہوا، انھوں نے پہلے سؤرِ ہرہ کا باب باندھا، پھر سؤرِ کلب کا، پھر سورِ نبی آدم کا، اور اس کے تحت نہی **اغتسالِ رجل بفضلِ المرأة وبالعکس** کی حدیث ذکر کی اس سے اشارہ کیا کہ ان احادیث میں ممانعت کا منشاء جھوٹ ہونا اور جھوٹا کرنا ہی ہے، جو قلبی وساوس واوہام کا سبب ہوا کرتا ہے، باقی وساوس شہوانیہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات امام طحاویؒ کی غیر معمولی دقتِ نظر پر شاہد ہے۔

خلاصۂ تحقیق مذکور

حضرتؒ نے فرمایا:۔ حاصل یہ ہے کہ حدیثِ ممانعت کا تعلق وساوسِ شہوانیہ سے بالکل نہیں ہے، بلکہ اس کا فیصلہ فاضل اور جھوٹ کے بارے میں طبائع کے رجحان سے وابستہ ہے اور وہ ممانعت اسی درجہ کی ہے جیسے غسلِ میت کی وجہ سے غسل کا حکم، یا حملِ میت کی وجہ سے وضوء کا حکم، یعنی کراہتِ تنزیہی مراد ہے اور یہی صواب ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حافظ ابنِ حجرؒ نے بھی آخر بحثؒ میں لکھا کہ جمع بین الادلہ کے لئے نہی حدیث کو تنزیہ پر بھی محمول کر سکتے ہیں۔ واللہ اعلم (فتح الباری ۲۱۰۔۱)

علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ جمع بین الاحادیث کی سب سے بہتر صورت وہ ہے جو حافظ ابنِ حجرؒ نے اختیار کی کہ نہی کو بہ قرینۂ احادیثِ جواز تنزیہ پر محمول کیا، (بذل ۵۳۔۱)

خود حافظ ابنِ حجرؒ نے اگر چہ توجیہ مذکور کو آخر میں ذکر کیا اور اس کے لئے ترجیح کے الفاظ بھی نہیں ادا کئے، مگر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اسی توجیہ مذکور کو راجح واصواب بتلا کر آخری فیصلہ کے لئے رہنمائی فرمادی ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

قولہ و توضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو واقعات ہیں، ایک گرم پانی کا استعمال کرنا، دوسرے نصرانیہ کے یہاں پانی کا استعمال کرنا، مگر درحقیقت یہاں ایک ہی واقعہ ہے جو مکہ معظمہ میں پیش آیا، حضرت عمرؓ وہاں حج کے لئے پہنچے تھے، اور قضائے حاجت کے بعد پانی طلب کیا تھا، پھر ایک نصرانیہ کے یہاں سے گرم پانی لے کر وضو کیا تھا، ظاہر یہ ہے کہ جب پانی اس کے گھر کا تھا تو اس میں ہاتھ بھی ڈالا ہوگا اور ممکن ہے اس کے استعمال سے بچا ہوا اور جھوٹا بھی ہو، اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے اس سے بغیر کسی سوال وتحقیقِ حال وضو فرمالیا تو معلوم ہوا کہ مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو درست ہے رہا یہ کہ امام بخاریؒ نے ان احتمالات سے کیسے فائدہ اٹھالیا، اور بغیر یقین وثبوت امورِ مذکورہ کے استدلال کیسے کرلیا۔ تو یہ امام بخاریؒ کی عادات میں سے ہے کہ وہ مسائل نکالنے میں احتمالاتِ قریبہ کو معتبر سمجھ لیتے ہیں، انھوں نے ایک طرف اگر بابِ حدیث میں تخریج وروایت میں سختی اختیار کی ہے اور شرائط کڑی رکھی ہیں، تو دوسری طرف انھیں چونکہ اپنی اجتہادی مسائل وفقہ کو بھی تراجم کے اندر پھیلانا تھا، اس کے لئے توسع اختیار کرنا پڑا جس کی وجہ سے ان کا طریق استدلال دوسروں سے الگ ہوگیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ارشاد

حضرتؒ کے ارشاد مذکور کی تائید حافظ کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے:۔ حافظؒ نے بھی مذکورہ بالا قسم کے چند احتمالات ذکر کر کے لکھا کہ امام بخاریؒ کی عادات اس قسم کے امور سے استدلال کی ہے، اگر چہ دوسرے لوگ ایسے طریقہ پر استدلال نہیں کرتے (فتح الباری ۲۰۹۔۱)

علامہ کرمانی کی رائے

آپ نے اثرِ مذکور کے ترجمۃ الباب سے مطابق ہونے کی صورت بتلائی کہ **ومن بيت نصرانية** میں واؤ صحیح نہیں ہے (جیسا کہ کریمہ کی روایت میں بحذفِ واؤ ہی روایت ہے) اور اثر ایک ہی ہے دو نہیں ہیں، چونکہ اثرِ مذکور کا آخری حصہ ترجمہ کے مناسب تھا، اس کے ساتھ پہلا حصہ بھی مزید فائدہ کے لئے اس لئے ذکر کر دیا کہ وہ بھی حضرت عمرؓ ہی کا فعل تھا، دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ بھی ایک ہی ہو، یعنی حضرت عمرؓ نے نصرانیہ کے گھر سے گرم پانی سے وضو کیا ہوگا، مقصد تو نصرانی عورت کے جھوٹے اور بچے ہوئے پانی کا حکم بتلانا تھا، اس کے ساتھ گرم پانی کا ذکر بیان واقع کے طور پر ہوا، لہٰذا مناسبِ ترجمہ ظاہر ہے۔

یہ تو علامہ کرمانی کی رائے ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کی اس رائے کے موافق ہے کہ واقعہ مذکورہ ایک ہی ہے، مگر محقق عینی وحافظ ابنِ حجرؒ دونوں نے اس خیال سے اختلاف کیا ہے کہ اثر ایک ہے اور دو اثر ثابت کئے ہیں۔

مطابقتِ ترجمہ: علامہ عینیؒ نے ترجمۃ الباب سے مطابقتِ اثر کو بھی تسلیم نہیں کیا، اور لکھا:۔ "باب تو **وضوء الرجل مع امرأته** اور **فضل وضوء المرأة** کا ہے، اور اثر سے اس کا کہیں ثبوت نہیں ملتا کہ وہ پانی اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تھا۔ اور حافظ ابنِ حجرؒ نے جو یہ تاویل کی کہ جب حضرتِ عمر نے نصرانیہ کے پانی سے وضو کرلیا تو مسلمہ کے بارے میں خود ہی جواز معلوم ہوگیا کہ وہ نصرانیہ سے بدتر نہیں ہے وہ تاویل بھی اس لئے صحیح نہیں کہ ترجمہ تو فضل، وضوء المرأة کا ہے اور نصرانیہ کے فضلِ وضوء کا کوئی موقع ہی نہیں (جس کا وضوء نہیں اس کا فضلِ وضوء کیسا؟) غرض عینی نے یہاں مطابقتِ ترجمہ واثر کو تسلیم کرنے سے پوری طرح انکار کردیا ہے اور علامہ قسطلانی وغیرہ شارحین بخاری نے بھی انکار کیا ہے۔

کرمانی کی توجیہ پر نقد

محقق عینیؒ نے لکھا: کرمانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ امام بخاریؒ کی غرض اس کتاب میں صرف متونِ احادیث ذکر کرنے میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وہ زیادہ افادہ کرنا چاہتے ہیں، اس لئے آثارِ صحابہ، فتاوی سلف، اقوالِ علماء اور معانی لغات وغیرہ بھی بیان کرتے ہیں، لہٰذا یہاں ماستہ النار سے بلا کراہت وضوء کا مسئلہ بھی بتلا گئے، جس سے مجاہد کا رد ہو گیا، لیکن کرمانی کی یہ توجیہ حافظ ابن حجرؒ والی توجیہ سے بھی زیادہ عجیب وغریب ہے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بہت سوچ سمجھ کر ابواب وتراجم قائم کئے ہیں، لہٰذا ابواب وتراجم اور ان کے تحت ذکر شدہ آثار میں پوری رعایت مطابقت کی ہونی چاہیے، ورنہ وہ بے کلام بے جوڑ و بے ربط سمجھا جائے گا۔

رہا امام بخاریؒ کا فتاوی سلف وغیرہ بیان کرنا، اس سے یہ بات کہاں لازم آ گئی کہ مناسبات ومطابقات کو بھی نظر انداز کر دیا جائے بلکہ یہ چیزیں بھی اگر بغیر مناسبت ذکر ہوں گی تو ایک مہذب ومرتب کتاب کے لئے موزوں نہ ہوں گی، فرض کرو کوئی شخص طلاق کا مسئلہ کتاب الطہارت میں ذکر کرے، یا کتاب الطہارۃ کا مسئلہ کتاب العتاق میں ذکر کر دے تو اس کو سب یہی کہیں گے کہ بے جوڑ باتیں کرتا ہے (عمدہ ۸۳۳-۱)

حضرت گنگوہیؒ کی رائے

فرمایا:۔ عام عادت ہے کہ پانی گرم کرتے ہوئے ہاتھ سے اس کو دیکھ لیا کرتے ہیں گرم ہوا کہ نہیں، پھر بھی حضرت عمرؓ کا اس بارے میں استفسار وغیرہ کئے بغیر اس سے وضو فرما لینا اس کے لئے دلیلِ طہارت ہے اور امام بخاریؒ کے یہاں اس امر کا کچھ فرق ہی نہیں کہ پانی میں ہاتھ بوجہ قربت ڈالا یا گرم وسرد دیکھنے کے لئے وغیرہ، لہٰذا گرم پانی میں اگر کسی نے بوجہ قربت بھی ہاتھ ڈال دیا ہو تو وہ اگر چہ فضلِ ماء ہو گیا، مگر پاک ہے، چونکہ حضرت عمرؓ نے اس کے بارے میں تحقیق کو ضروری نہیں سمجھا، اسی طرح نصرانیہ سے بھی سوال نہ کرنا کہ اس نے اپنا ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، اس کے بہر صورت طہارت پر دال ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اثرِ مذکور سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کفار کے گھروں کا پانی استعمال کرنا جائز ہے،

کفار کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال کیسا ہے؟

لیکن باوجود اس کے ان کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال مکروہ ہی رہے گا، خواہ وہ اہلِ کتاب ہوں یا دوسرے کفار ہوں، البتہ شافعیہ کے یہاں اتنی گنجائش ہے کہ وہ ان کے پانی کے استعمالی برتنوں کی کراہت کم درجہ کی قرار دیتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ اگر کسی طریقہ پر ان کے برتنوں اور کپڑوں کی طہارت یقینی طور سے معلوم ہو جائے تو اس وقت کراہتِ مذکورہ نہ ہو گی اور علماء نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے کافر کے برتن سے وضوء وغسل وغیرہ کر لیا، اور یقین سے معلوم نہ ہوا کہ وہ پانی پاک تھا یا نجس، تو دیکھنا چاہیے کہ وہ کافر اگر ان لوگوں میں سے ہے جو نجاستوں کا استعمال اپنے دین کا جز وسمجھ کر نہیں کرتے ہیں تو اس کی طہارت قطعاً درست ہے اور اگر وہ ان لوگوں میں سے ہے جو نجاستوں کو بھی دین سمجھ کر استعمال کرتے ہیں تو اس میں دو قول ہیں، ایک جواز، دوسرے ممانعت، پہلا قول امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ان دونوں کے اصحاب اور امام اوزاعی وثوری کا ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میرے علم میں کسی نے اس کو مکروہ نہیں کیا بجز امام احمد واسحٰق کے"، محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں کے ساتھ اہلِ ظاہر بھی ہیں، ابن المنذر نے یہ بھی کہا کہ فضلِ مرأۃ کو صرف ابراہیم نخعی

نے مکروہ کہا ہے، وہ جب کہ وہ بھی عورت بحالتِ جنابت ہو (عمدہ ۸۳۴۔۱)

قولہ جمیعا: ۔حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا یہ کلمہ عربی میں جیسا کہ سیرافی نے کہا کلھم کے معنی میں بھی آتا ہے اور معاً کے معنی میں بھی یعنی اگر سب لوگوں نے ایک کام کیا ہو، قطع نظر اس سے جمع ہو کر یا الگ الگ، تب بھی جمیعا کہہ سکتے ہیں کہ سب نے کیا، اور اس وقت بھی بولتے ہیں کہ سب نے ایک ساتھ کیا ہو۔ اور یہی دوسرے معنی یہاں حدیث میں مراد ہیں کیونکہ محض مردوں اور عورتوں کے وضو[1] کرنے کا ذکر اتنا اہم نہ تھا جتنا کہ ان کے ایک ساتھ وضو کرنے کا۔ اس موقع پر حضرتؒ نے ادنیٰ مناسبت سے مقارنتِ مقتدی مع الامام کی تحقیق، اور رفاءِ جزائیہ کے مقاصد کی بحث بھی فرمائی، مگر ہم اس کو اپنے موقع پر ''باب متی یسجد من خلف الامام'' میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

حدیث کی مطابقت ترجمہ سے؟

محقق عینی کی رائے ہے کہ جس طرح اثر مذکورہ بالا کی ترجمۃ الباب سے مطابقت نہ تھی، اسی طرح حدیث الباب کی بھی مطابقت نہیں ہے کیونکہ ترجمہ میں دو باتیں ذکر کی تھیں اور حدیث میں صرف ایک ہے۔ کرمانی نے کہا کہ ترجمہ کے اول جزو پر تو اس کی دلالت صراحۃً ہے اور دوسرے پر التزاماً ہے، اگر کہا جائے کہ حدیث میں اس امر کا ذکر نہیں ہے کہ مرد و عورت سب ہی ایک برتن سے وضو کرتے تھے، اس لئے پہلے جزو سے بھی مطابقت نہ ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی اور ابوداؤد کی روایات میں اناءِ واحد کا بھی ذکر موجود ہے اور احادیث ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہیں۔ (بقیہ صفحہ گذشتہ ۱۶۹):۔

حافظ ابن حجر کی تنقید امام بیہقی وابنِ حزم پر

حدیث الباب پر بحث کرتے ہوئے حافظ نے لکھا کہ مردوں کو عورتوں کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے غسل و بالعکس کی ممانعت والی حدیثِ ابی داؤد و نسائی کے رجالِ سند ثقہ ہیں اور میرے علم میں کسی نے بھی قوی حجت و دلیل کی بناء پر اس کو معلول نہیں قرار دیا اور بیہقی کا یہ دعویٰ کرنا کہ وہ مرسل کے معنی میں ہے مردود ہے، کیونکہ صحابی کا ابہام مضر نہیں ہے خصوصاً جبکہ تابعی نے اس کے لقاء کی بھی تصریح کردی ہو، اور ابنِ حزم کا یہ دعویٰ بھی مردود ہے کہ راویِ حدیث داؤد ابن یزید اودی ہے جو ضعیف ہے، کیونکہ وہ تو ابن عبداللہ اودی ہے جو ثقہ ہے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کے باپ کے نام کی تصریح کردی ہے۔ (فتح الباری ۲۱۰۔۱)

بَابُ صَبِّ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وُضُوْءَ هٗ عَلَى الْمُغْمىٰ عَلَيْهِ

(رسول اللہ ﷺ کا ایک بے ہوش آدمی پر اپنے وضوء کا پانی چھڑکنا)

(۱۹۱) حَدَّثَنَا اَبُو الْوَلِیْدِ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِراً يَقُوْلُ جَآءَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُوْدُنِيْ وَاَنَا مَرِيْضٌ لَّا اَعْقِلُ فَتَوَضَّاءَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَّضُوْءِهٖ فَعَقَلْتُ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لِمَنِ الْمِيْرَاثُ اِنَّمَا يَرِثُنِيْ كَلَالَةٌ فَنَزَلَتْ اٰيَةُ الْفَرَائِضِ:۔

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں ایسا بیمار تھا کہ مجھے ہوش نہیں تھا، آپ نے وضوء کا پانی مجھ پر چھڑکا، تو مجھے ہوش آ گیا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا وارث کون ہوگا؟ میرا وارث تو کلالہ ہوگا۔ اس پر آیتِ میراث نازل ہوئی۔

---

[1] اس موقع پر فیض الباری ۲۹۶۔ا میں دونوں جگہ اغتسال کا لفظ طبع ہو گیا ہے اس کی جگہ تو وضو ہونا چاہیے تھا۔ کما لا یخفی (مؤلف)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ شاید اس حدیث سے بھی امام بخاریؒ ماءِ مستعمل کا حکم بتلانا چاہتے، حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ صبّ علیّ من وضوئه سے مراد وہ پانی بھی ہوسکتا ہے جو وضو میں مستعمل ہوا تھا اور وہ بھی ہوسکتا ہے جو وضو کے بعد باقی رہ گیا تھا اور اوّل ہی مراد ہے کیونکہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاریؒ .... کی کتاب الاعتصام (۷۰۸۱) میں ثم صب وضوءہ علی روایت کیا ہے (اپنا وضوء کا پانی مجھ پر ڈالا) اور ابوداؤد میں "فتوضأ وصبة علي"، ہے (کہ وضوء فرمایا اور اس کو مجھ پر چھڑکا) محقق عینی نے بھی یہی لکھا ہے۔

اغماء وغشی کا فرق

محقق عینیؒ نے لکھا:۔ کرمانی نے ان دونوں کو ایک معنی میں لکھا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ غشی تو ایک مرض یا حالت ہے جو بڑی تھکن کے سبب ہوتی ہے، اور یہ اغماء سے کم درجہ کی ہے، اغماء اس درجہ میں کہیں گے کہ عقل مغلوب ہوجائے، اس کے بعد جنون کا درجہ ہے کہ عقل مسلوب ہوجائے، اور نیند کی حالت میں عقل مسلوب نہیں ہوتی، بلکہ مستور ہوجاتی ہے (عمدہ ۱۔۸۳۸)

مناسبت ومطابقت: بابِ سابق سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں وضو کی صورتیں بیان ہوئی ہیں اور مطابقتِ ترجمۃ الباب حدیث سے ظاہر ہے۔ (عمدہ ۱۔۸۳۸)

محمد بن المنکدرؒ کے حالات

محقق عینیؒ نے لکھا:۔ منکدرؒ حضرت عائشہؓ کے ماموں تھے، ایک دفعہ انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اپنی ضرورت ظاہر کی، تو انھوں نے فرمایا:۔ جو کچھ بھی پہلے میرے پاس آئے گا، تمہیں بھیج دوں گی، اس کے بعد ان کے پاس دس ہزار درہم آگئے، تو سب منکدرؒ کے پاس بھیج دیئے، اس سے انھوں نے ایک باندی خریدی، جس سے محمد مذکور راوی حدیث پیدا ہوئے، جو مشہور تابعی جامعِ علم وزہد ہوئے، ان کی وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی ہے۔ (عمدہ ۱۔۸۳۸)

کلالہ کیا ہے؟ حافظ ابنِ حجرؒ نے ازہری سے نقل کیا کہ کلالہ کا اطلاق اس میت پر بھی ہوتا ہے جس کا نہ والد موجود نہ اولاد، اور جو اس کا وارث ہوگا وہ بھی کلالہ کہلاتا ہے، اور مالِ موروث کو بھی کلالہ کہتے ہیں

کلالہ کے مسئلہ میں کافی اختلاف ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں کلالہ کے بارے میں کچھ نہیں کہتا (فتح الباری ۸۔۱۸۵) مزید تفصیل اپنے موقع پر آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فوائد واحکام: (۱) آنحضرت ﷺ کے دستِ مبارک کی برکت سے ہر علت ومرض دور ہوجاتی تھی۔

(۲) بزرگوں کے رقیہ، جھاڑ، پھونک وغیرہ سے بھی فائدہ وبرکت حاصل ہوسکتی ہے (۳) مریضوں کی عیادت کرنا فضیلت ہے (۴) بڑوں کا چھوٹوں کی عیادت کرنا سنت ہے (عمدہ ۱۔۸۳۹)

بَابُ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ فِي الْمِخْضَبِ وَالْقَدَحِ وَالْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ

(لگن، پیالے، لکڑی، اور پتھر کے برتن سے غسل و وضوء کرنا)

(۱۹۲) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ مُنِيْرٍ سَمِعَ عَبْدَاللهِ بْنَ بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ اَنَسٍؓ قَالَ حَضَرَتِ الصَّلٰوةُ فَقَامَ مَنْ كَانَ قَرِيْبَ الدَّارِ، اِلٰى اَهْلِهٖ وَبَقِيَ قَوْمٌ فَاُتِيَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِخْضَبٍ مِّنْ حِجَارَةٍ فِيْهِ مَآءٌ فَصَغُرَ الْمِخْضَبُ اَنْ يَّبْسُطَ فِيْهِ كَفَّهٗ فَتَوَضَّاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ قُلْنَا كَمْ كُنْتُمْ قَالَ ثَمَانِيْنَ وَزِيَادَةً:.

(۱۹۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ ثَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ اَبِيْ بُرْدَةَ عَنْ اَبِيْ مُوْسٰى اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا بِقَدَحٍ فِيْهِ مَآءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهٗ فِيْهِ وَمَجَّ فِيْهِ:.

(۱۹۴) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ اَبِيْ سَلَمَةَ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ اَتٰى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَخْرَجْنَا لَهٗ مَآءً فِيْ تَوْرٍ مِّنْ صُفْرٍ فَتَوَضَّاءَ فَغَسَلَ وَجْهَهٗ ثَلٰثًا وَّيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَمَسَحَ بِرَاْسِهٖ فَاَقْبَلَ بِهٖ وَاَدْبَرَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

(۱۹۵) حَدَّثَنَا اَبُوْ الْيَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عُبَيْدُاللهِ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ عُتْبَةَ اَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاشْتَدَّ بِهٖ وَجَعُهٗ اسْتَاْذَنَ اَزْوَاجَهٗ فِيْ اَنْ يُّمَرَّضَ فِيْ بَيْتِيْ فَاَذِنَّ لَهٗ فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَخُطُّ رِجْلَاهُ فِي الْاَرْضِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَّرَجُلٍ اٰخَرَ قَالَ عُبَيْدُاللهِ فَاَخْبَرْتُ عَبْدَاللهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ اَتَدْرِيْ مَنِ الرَّجُلُ الْاٰخَرُ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ اَبِيْ طَالِبٍ وَّ كَانَتْ عَائِشَةُ تُحَدِّثُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيْتَهٗ وَاشْتَدَّ وَجَعُهٗ هَرِيْقُوْا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَّمْ تُحْلَلْ اَوْ كِيَتُهُنَّ لَعَلِّيْ اَعْهَدُ اِلَى النَّاسِ وَاُجْلِسَ فِيْ مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ طَفِقْنَا نَصُبُّ عَلَيْهِ تِلْكَ حَتّٰى طَفِقَ يُشِيْرُ اِلَيْنَا اَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ ثُمَّ خَرَجَ اِلَى النَّاسِ:.

ترجمہ (۱۹۲): حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ نماز کا وقت آ گیا، تو ایک شخص جس کا مکان قریب ہی تھا اپنے گھر چلا گیا اور کچھ لوگ رہ گئے تو رسول اللہ ﷺ کے پاس پتھر کا ایک برتن لایا گیا جس میں پانی تھا وہ برتن اتنا چھوٹا تھا کہ آپ اس میں اپنی ہتھیلی نہیں پھیلا سکتے تھے، مگر سب نے اس برتن سے وضوء کر لیا، ہم نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ تم کتنے آدمی تھے؟ کہنے لگے اسی (۸۰) سے کچھ زیادہ تھے۔

(۱۹۳) حضرت ابوموسیٰ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک پیالہ منگایا جس میں پانی تھا، پھر اس میں آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اور چہرے کو دھویا، اور اس میں کلی کی۔

(۱۹۴) حضرت عبداللہ بن زید کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے، ہم نے آپ کے لئے پیتل کے برتن میں پانی نکالا، اس سے آپ نے وضو کیا، تین بار چہرہ دھویا، دو دو بار ہاتھ دھوئے اور سر کا مسح کیا، آگے کی طرف ہاتھ لائے اور پیچھے کی جانب لے گئے اور پیر دھوئے۔

(۱۹۵) حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ ﷺ بیمار ہوئے اور آپ کی تکلیف شدید ہو گئی تو آپ نے اپنی دوسری بیویوں سے اجازت لی کہ آپ کی تیمارداری میرے گھر میں کی جائے، انھوں نے آپ کو اس کی اجازت دے دی تو ایک دن رسول اللہ ﷺ دو آدمیوں کے درمیان سہارا لے کر باہر نکلے، آپ کے پاؤں کمزوری کی وجہ سے زمین میں گھسٹتے جاتے تھے، حضرت عباسؓ اور ایک اور آدمی کے درمیان آپ باہر

نکلے تھے، عبیداللہ (راوی حدیث) کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث عبداللہ بن عباسؓ کوسنائی تو وہ بولے، تم جانتے ہو وہ دوسرا آدمی کون تھا، میں نے عرض کیا کہ نہیں، کہنے لگے کہ وہ علیؓ تھے (پھر بسلسلہ حدیث) حضرت عائشہ بیان فرماتی تھیں کہ جب نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں (یعنی حضرتِ عائشہؓ کے مکان میں) داخل ہوئے اور آپ کا مرض بڑھ گیا تو آپ نے فرمایا، میرے اوپر ایسی سات مشکوں کا پانی ڈالو جن کے بندنہ کھلے ہوں، تاکہ میں سکون کے بعد لوگوں کو کچھ وصیت کرسکوں، چنانچہ آپ حضرت حفصہ رسول اللہ ﷺ کی دوسری بیوی کے لگن میں بٹھلا دیئے گئے، پھر ہم نے آپ پر ان مشکوں سے پانی ڈالنا شروع کیا، جب آپ نے اشارے سے فرمایا کہ بس اب تم نے تعمیلِ حکم کردی، تو اس کے بعد لوگوں کے پاس باہر تشریف لے گئے۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ اس باب میں امام بخاریؒ نے یہ بتلایا کہ غسل و وضوء ان سب ظروف میں کرسکتے ہیں کیونکہ یا تو حضور ﷺ نے لگن میں بیٹھ کر وضوء فرمایا ہے، یا اس طرح غسل فرمایا کہ اس کے قطرے لگن میں گرتے رہے، تب ہی اس کو لگن وغیرہ میں غسل و وضوء کہہ سکتے ہیں، جو فی المخضب کے محاورہ سے معلوم ہوتا ہے اور اسی لئے آگے امام بخاریؒ باب الوضوء من التور لائیں گے، جس میں تور سے وضوکرنے کا حکم بتلائیں گے کہ برتن میں سے پانی لے لے کر اعضاءِ وضوء وجوء دھوئے جائیں۔ (لامع الدراری ۸۸)

بحث ونظر

پہلی حدیث میں معلوم ہوا کہ سارے صحابہ نے ایک برتن میں وضو فرمایا اور اس میں پانی کم تھا جو آنحضور ﷺ کے معجزۂ نبوت کے سبب اتنا زیادہ اور وافر ہو گیا، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ قرطبی سے نقل کیا کہ ایسا معجزہ بجز آنحضور ﷺ کے اور کسی نبی سے صادر نہیں ہوا کہ بدنِ مبارک گوشت اور رگ پٹھوں میں سے پانی جاری ہو گیا اور بواسطۂ ابنِ عبدالبر مزنی سے نقل کیا کہ آپ کی انگلیوں میں سے پانی نکلنا، بہ نسبت پتھر سے پانی نکلنے کے زیادہ اہم اور بڑا معجزہ ہے، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصاءِ مبارک کو پتھر پر مارنے سے جاری ہوا تھا، کیونکہ پتھر سے پانی نکلنا سب کو معلوم ہے، اور لحم ودم سے پانی کا نکلنا بہت عجیب اور نئی بات ہے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے دستِ مبارک کے پانی میں ہونے سے پانی میں خود ہی برکت وزیادتی ہوئی، اور وہ بڑھتا رہا، جس کو دیکھنے والے نے سمجھا کہ انگلیوں میں سے نکل رہا ہے۔ مگر پہلی صورت معجزہ کے لحاظ سے زیادہ اولیٰ وانسب ہے، خصوصاً جبکہ احادیث وآثار میں کوئی چیز اس کے خلاف مروی بھی نہیں ہے (فتح الباری ۳۷۸۔۱)

دوسری حدیث سے پیالہ میں ہاتھ منہ دھونے اور کلی کرنے کا ذکر ہے جو پہلے بھی گزر چکی ہے، تیسری میں تور اور لگن میں وضوکرنے کا ذکر ہے یہ بھی پہلے آچکی ہے، چوتھی میں حضور علیہ السلام کا لگن میں بیٹھ کر غسل کرنا مذکور ہے اس طرح تمام احادیث ترجمۃ الباب سے مطابق ہیں محقق عینی نے لکھا کہ ابنِ سیرین سے منقول ہے کہ خلفاءِ راشدین بھی طشت میں وضو کیا کرتے تھے۔ (عمدہ ۸۴۰۔۱)

فوائدواحکام: (۱) ازواجِ مطہرات میں برابری کرنے کا حکم حضور ﷺ پر بھی وجوبی تھا، اسی لئے آپ نے مرضِ وفات میں حضرت عائشہؓ کے حجرۂ شریفہ میں ایامِ علالت گزارنے کے لئے دوسری ازواجِ مطہرات سے اجازت طلب فرمائی تھی، اور جب آپ پر بھی یہ امر واجب تھا تو دوسروں پر بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔ (۲) مریض پر بطور علاج وقصدِ شفا پانی ڈالنا جائز ہے (۳) حضرت عائشہؓ کی فضیلتِ خاصہ معلوم ہوئی کہ آپ نے ان ہی کے بیتِ مبارک میں آخری علالت کے ایام گزارنے کو پسند فرمایا (۴) رقیہ دواء وغیرہ بیمار کے لئے درست ہے ورنہ مکروہ ہے۔ (۵) حضور اکرم ﷺ پر بھی مرض کی شدت ہوئی ہے تاکہ آپ کا اجر بڑھ جائے، اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ خود آپ نے فرمایا "مجھے اتنا تیز بخار چڑھتا ہے جتنا تمہیں دو آدمیوں کو چڑھے۔ (۶) اشارہ پر عمل جائز ہے جیسے ازواجِ مطہرات حضور کا اشارہ پا کر پانی ڈالنے سے رک گئیں (۷) ہوسکتا ہے کہ مریض کو بعض اہل وعیال سے زیادہ سکون حاصل ہو جو دوسروں سے نہ ہو کہ حضور ﷺ نے علالت

کے اوقات میں حضرت عائشہؓ کے پاس زیادہ سکون محسوس فرمایا (اور اس کا تعلق بظاہر محبت و تعلق سے زیادہ تیمارداری کے آداب سے زیادہ واقفیت اور خاص سمجھ سے ہے واللہ اعلم۔ (عمدۃ القاری ۸۴۴-۱)

سات مشکیزوں کی حکمت

سات کے عدد میں برکت ہے، اسی لئے بہت سے امور شرعیہ میں اس کی رعایت ہے اور حق تعالیٰ نے بہت سی مخلوقات سات پیدا کی ہیں، نیز نہایت عدد دس ہے کہ اسی سے سیکڑہ، ہزارہ وغیرہ بنتے ہیں اور سات کا عدد اس میں سے درمیانی عدد ہے۔ وخیر الامور اوساطھا (عمدہ ۸۴۴-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ کتبِ سیر میں یہ بھی ہے کہ یہ سات مشکیزے سات کنوں کے تھے، اور شاید اس عدد اور ان کے نہ کھولنے کو شفاءِ مرض میں بھی دخل ہو، کیونکہ اس قسم کی شرائط عملیات و تعویذات میں بہت رائج ہیں، محقق عینی نے لکھا کہ طبرانی کی روایت سے اسی حدیث میں من آبار شتی مروی ہے۔

حضرت عائشہؓ نے حضرت علی کا نام کیوں نہیں لیا

محقق عینی نے لکھا کہ احتمال اس کا بھی ہے کہ کسی بشری ناگواری کے سبب نام نہ لیا ہو، لیکن دوسری روایات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عباس کے ساتھ کبھی فضل بن عباس ہوتے تھے، کبھی اسامہ، کبھی علی، اس لئے تعین نہ تھا اور حضرت عائشہ نے ابہام کو اختیار فرمایا۔ اور یہی جواب زیادہ اچھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو اختیار فرمایا، اور یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک یہ دوسرے ہاتھ پر اول بدل ایک واقعہ میں ہوا ہے، کہ کچھ کچھ دیر کے لئے ان تینوں حضرات نے سہارا دیا اور ایک ہاتھ پر مستقل طور سے حضرت عباس ہی رہے، کیونکہ وہ آپ کے چچا اور سن رسیدہ تھے، (ان سے کسی نے حصہ بٹانے کی جرأت نہ کی ہوگی) لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو متعدد واقعات پر محمول کیا ہے (کیونکہ حضرتِ عباس کو ہمیشہ آپ کا ایک دستِ مبارک پکڑنے والا لکھا، اور دوسروں کو دوسرا ہاتھ کبھی کبھی)

قولہ ثم خرج الی الناس: ۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک یہ نماز جس کے لئے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کا حجرۂ مبارک سے مسجد نبوی کی طرف نکلنا ذکر ہوا ہے نمازِ عشاء تھی، اسی رات میں آپ پر غشی طاری ہوئی، جیسا کہ روایۃ الباب میں ہے، یہی حدیث الباب بخاری ۱۵۸ میں بھی باب بلاترجمہ آئے گی، اس کے آخر میں ہے کہ آپ لوگوں کی طرف نکلے، اور ان کو نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا، حافظؒ اس میں تاویل[1] کی ہے اور اس میں حضور ﷺ کی شرکتِ نماز تسلیم نہیں کی۔

حضور ﷺ نے مرضِ وفات میں کتنی نمازیں مسجد نبوی میں پڑھیں؟

اول تو اسی بارے میں روایات مختلف ہیں کہ مرضِ وفات میں مستقل طور سے آپ مسجد نبوی میں کتنے دن تشریف نہ لا سکے، امام بخاریؒ کے نزدیک وہ تین دن ہیں اور اسی کو امام بیہقی نے اور امام زیلعی نے بھی اختیار کیا، مسلم سے پانچ دن معلوم ہوتے ہیں اور اس کو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کیا۔

---

[1] بخاری ۶۳۹ (مغازی) میں ثم خرج الی الناس فصلی بھم و خطبھم، مروی ہے جس پر حافظؒ نے لکھا کہ اس کا اشارہ اس خطبہ کی طرف معلوم ہوتا ہے جس میں حضور ﷺ نے لو کنت متخذ اخلیلا لا تخذت ابابکر فرمایا تھا، اور یہ آپ کی مرضِ وفات کا واقعہ ہے اور آپ کی آخری مجلس تھی، اور مسلم کی حدیثِ جندب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نماز سے پانچ روز قبل کا ہے اس طرح جمعرات کا دن ہوا اور یہ شاید اس وقت ہوا کہ آپ کے پاس والوں میں اختلاف سا ہوا اور آپ نے ان کو اپنے پاس سے اٹھا دیا، پھر شاید بعد کو مرض میں خفت ہوئی ہوگی اور آپ باہر تشریف لائے ہوں گے (فتح ۱۰۰-۸) پھر بخاری ۱۵۸ کی حدیث میں بھی وخرج الی الناس فصلی بھم و خطبھم مروی ہے، مگر حافظ نے فتح الباری ۱۲۹-۱۰ میں اس پر کچھ کلام نہیں کیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میری رائے یہ ہے کہ حافظؒ نے کسور کو بھی گن لیا، اس لئے پانچ دن ہو گئے یعنی جمعرات کی شب سے مرض شروع ہوا تو جمعرات کا دن بھی لگا لیا اور وفات پیر کے روز ہوئی، اس طرح پانچ ہو گئے اور تین دن والوں نے صرف پورے دن درمیان کے شمار کئے ہیں۔

پھر اس امر پر تو اتفاق ہے کہ آپ ان ایام میں ایک دن ظہر کی نماز کے لئے مسجد میں تشریف لائے اور وہ ظہر سنیچر یا اتوار کے دن کی ہو سکتی ہے، کیونکہ جمعہ اور پیر کی نہیں ہو سکتی، اس کے بعد امام شافعیؒ اور ان کی اقتداء میں حافظ نے بھی صرف ایک نماز میں شرکت تسلیم کی ہے مگر امام شافعیؒ نے فجر کی نماز مانی ہے اور حافظؒ نے ظہر[۱] کی۔

اور اگر یہی تسلیم کر لیں کہ اس نماز میں جہری قراءت تھی تو پھر صبح کی نماز ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ اس کا احتمال ہے کہ وہ مغرب کی نماز ہوگی جیسا کہ بخاری و مسلم کی حدیث ام الفضل سے ثابت ہے، انھوں نے بیان کیا کہ میں نے حضور علیہ السلام سے مغرب کی نماز میں سورۃ مرسلات سنی، پھر آپ نے اس کے بعد وقتِ وفات تک ہمیں کبھی نماز نہیں پڑھائی، لیکن میں نے اس کے بعد نسائی میں دیکھا کہ یہ نماز جس کا ام الفضل نے ذکر کیا ہے، آپ نے گھر میں پڑھی تھی اور امام شافعیؒ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے مرضِ وفات میں صرف ایک نماز مسجد میں پڑھی ہے اور وہ یہی نماز ہے جس میں آپ نے بیٹھ کر نماز پڑھی اور جس میں پہلے ابوبکر امام تھے پھر وہ مقتدی ہو گئے، لوگوں کو تکبیراتِ انتقال سناتے تھے (فتح الباری ۱۱۹۔۲)

اگر امام شافعیؒ کی طرف یہ نسبت صحیح ہے کہ وہ صرف فجر کی نماز میں حضور علیہ السلام کی مسجد میں تشریف آوری اور ادائیگی نماز کے قائل ہیں، تو حافظ ابن حجرؒ کا مذکورہ بالا طرز میں اس کی تردید کرنا قابلِ تعجب ہے۔ ہم نے بنظرِ افادہ حافظ کی پوری بات نقل کر دی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات: فرمایا:۔ مجھے یہ واضح ہوا کہ آنحضور علیہ السلام نے دورانِ علالت میں مسجد نبوی کی چار نمازوں میں شرکت فرمائی ہے، پہلی نمازِ عشاء جو غشی کا ابتدائی وقت تھا (اس کا اوپر ذکر ہو چکا) دوسری نمازِ ظہر وہ جس روز کی بھی ہو، اور اس کا اقرار حافظؒ نے بھی کیا ہے، تیسری نماز مغرب جیسا کہ ترمذی باب القراءۃ بعد المغرب میں اُمّ الفضل سے مروی ہے، یہ روایت نسائی میں بھی ہے، اس کی جو تاویل حافظ نے کی ہے وہ اوپر ذکر ہو چکی ہے، چوتھی نمازِ فجر ہے یہ اسی روز کی ہے، جس روز آپ کی وفات ہوئی، جیسا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے اور امام نے اس کا اقرار کیا ہے، اس نماز میں آپ دوسری رکعت میں داخل ہوئے اور حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی ہے لیکن ظاہر بخاری سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے میں نے یہ تطبیق دی ہے کہ آپ نے حجرہ شریفہ میں سے اقتدا کی ہوگی اور مسجد میں تشریف نہ لے گئے ہوں گے۔

یہ چار نمازیں ہیں جن میں آپ نے مرضِ وفات کے ایام میں اور مسجد نبوی سے مستقل غیبت کے بعد شرکت فرمائی ہے، عصر کی نماز میں کسی روز بھی آپ کی شرکت ثابت نہیں ہو سکی اور ایسے ہی صحیح ترتیب بھی معلوم نہ ہو سکی کہ کون سی نماز کے بعد کون سی نماز کس روز کی نماز آپ سے مسجد نبوی کی چھوٹی اور کون سی وہاں ادا ہوئی۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تین نمازوں کا تو امام ترمذی نے بھی اقرار کیا ہے کہ آپ نے مرضِ وفات کے دوران مسجد نبوی میں شرکت کی ہے، اس پر چوتھی (مغرب) کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

امام شافعیؒ و حافظ ابنِ حجر کی غلطی

اوپر معلوم ہوا کہ یہ دونوں حضرات مرضِ وفات کے اندر صرف ایک نماز میں شرکت مانتے ہیں، امام ترمذی نے تین نمازوں میں

---

[۱] حافظ نے فخرج لصلوۃ الظھر (بخاری ۹۵) پر لکھا کہ اس سے صراحۃً ظہر کی نماز معلوم ہوئی، اور بعض لوگوں نے اس کو صبح کی نماز کہا ہے، ان کا استدلال حدیثِ ابن ماجہ سے ہے۔ واخذ رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القرائة من حيث بلغ ابو بكر اس حدیث کی اسناد حسن ہے، لیکن اس سے استدلال میں نظر ہے، اس لئے کہ ممکن ہے حضور علیہ السلام نے حضرت ابوبکر کے بالکل قریب جا کر اس آیت کو سن لیا ہو، جس تک وہ پہنچے تھے اور وہ آیت انھوں نے زور سے پڑھ دی ہوگی، جیسا کہ خود حضور علیہ السلام بھی کبھی کبھی سری نماز میں کوئی آیت زور سے پڑھ دیا کرتے تھے۔

شرکت تسلیم کی ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے چار نمازوں کی شرکت ثابت ہوئی، بہرحال تعدد صلوات سے انکار کسی طرح صحیح نہیں، اس امر کی تائید میں حضرتؒ نے محقق عینیؒ[1] کی نقل مذکور پیش فرمائی، ایک جماعت علماء کی تعدد صلوت کی قائل ہے حتی کہ ضیاء و ابنِ ناصر وغیرہ نے اس کے منکر کو حدیث سے ناواقف تک کہہ دیا ہے۔

ترکِ فاتحہ خلف الامام کا ثبوت

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میں نے اس سلسلہ میں احادیث و روایات کی بہت زیاد چھان بین اور تحقیق اس لئے بھی کی ہے کہ اس مسئلۂ قرأۃ خلف الامام کے بارے میں روشنی ملتی ہے، کیونکہ ابنِ ماجہ کی روایت مذکورہ بالا جس میں حضور علیہ السلام کی شرکتِ نماز اور حضرت ابوبکر کی قرأت کے بعد آگے سے آپ کی قرأۃ کا ذکر ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کو حسن کہا ہے اور دوسری جگہ اس کو صحیح بھی کہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سورۂ فاتحہ یا اس کا کچھ حصہ ضرور رہ گیا پس اگر سورہ فاتحہ رکنِ صلوٰۃ ہوتی تو اس کے بغیر آپ کی نماز کو ناقص کہنا پڑے گا والعیاذ باللہ، تو اس طرح آپ کے آخر زمانے کی نماز حنفیہ کی دلیل بن جاتی ہے، لیکن کسی نے اس طرف توجہ نہیں کی، البتہ ابنِ سید الناس نے شرحِ ترمذی شریف میں اس کو ذکر کیا ہے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث مذکور کو علاوہ ابنِ ماجہ کے امام طحاوی نے بھی قصۂ مرضِ وفات میں روایت کیا ہے اور دارقطنی، امام احمد ابن جارود، ابویعلی، طبری، ابن سعد اور بزار نے بھی روایت کیا ہے۔

اور فرمایا کہ پوری تفصیل سے میں نے اس استدلال کو اپنے فارسی رسالہ ''خاتمۃ الخطاب فی فاتحۃ الکتاب'' میں لکھا ہے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ روایتِ مذکورہ کو محقق عینی نے بھی کئی طرق و متون کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ان میں ایک یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر سورت کا جتنا حصہ پڑھ چکے تھے، اس سے آگے حضور علیہ السلام نے پڑھا، اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ کے بعد دوسری سورت شروع کر چکے تھے، اور اس کو آپ نے مکمل فرمایا، اس طرح پوری سورۂ فاتحہ آپ سے پہلے ہو چکی تھی۔

---

[1] اصل عبارت عمدۃ القاری ۱۹/۲-۷ سے نقل کی جاتی ہے:۔ ''امام بیہقی نے اس سلسلہ کی مختلف روایات کے بارے میں کہا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے وہ ظہر تھی، خواہ سنیچر کے دن کی ہو یا اتوار کی اور جس میں آپ مقتدی تھے، وہ پیر کے دن کی صبح کی نماز تھی، جو آپ کی آخری نماز تھی کہ اس کے بعد دنیا سے آخرت کا سفر فرمایا۔

نعیم بن ابی ہند نے کہا:۔ یہ سب احادیث جو اس واقعہ کے بارے میں مروی ہیں صحیح ہیں اور ان میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرضِ وفات میں دو نمازیں مسجد میں پڑھی ہیں، ایک میں امام تھے، دوسری میں مقتدی۔

ضیاء مقدسی و ابنِ ناصر نے کہا: ''یہ امر صحیح و ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرضِ وفات میں حضرت ابوبکر کی اقتداء میں تین بار نماز پڑھی ہے اور اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، بجز اس کے کہ جو جاہل ہو اور اس کو روایت و حدیث کا کچھ علم نہ ہو۔ بعض کی رائے جمع بین الاحادیث کے لحاظ سے یہ ہے کہ آپ نے دوبارہ اقتداء کی ہے اور اسی پر ابنِ حبان نے یقین کیا ہے۔''

ضیاء مقدسی وغیرہ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ تین نمازوں کی اقتداء تو اس وقت مسلم ہو چکی تھی، اور اب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے چوتھی نماز وہ ہو گی، جس میں کچھ نماز حضرت ابوبکر پڑھا چکے تھے اور حضور علیہ السلام نے باقی نماز امام ہو کر پڑھائی اور یہ بظاہر پہلے دن کی عشاء کی نماز ہے، جس کو بہت زیادہ ردوکد کے بعد حضرت ابوبکر نے پڑھانی شروع کی تھی اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض میں تخفیف ہوئی تو آپ مسجد نبوی میں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے آپ کی تشریف آوری کا احساس کر کے پیچھے ہٹنا چاہا آپ نے روک دیا اور ان کے بائیں جانب بیٹھ کر باقی نماز پڑھائی، اور جتنی قرأت ابوبکر کر چکے تھے، اس سے آگے آپ نے پڑھی، اور نماز کے بعد آپ نے حضرت ابوبکر سے فرمایا کہ تم پیچھے کیوں ہٹ رہے تھے؟ عرض کیا کہ ابن ابی قحافہ کی کیا مجال تھی کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے امام بن کر کھڑا ہو، اس کے بعد آپ کے مرض میں زیادتی ہی ہوتی گئی اور باقی تین نمازوں میں آپ نے مسجد نبوی پہنچ کر یا حجرۂ مقدسہ کے اندر سے ہی اقتداء فرمائی۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم (مؤلف)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ التَّوْرِ

(طشت سے پانی لے کر وضو کرنا)

(۱۹۶) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مُخْلَدٍ قَالَ ثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرُو بْنُ يَحْيٰ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كَانَ عَمِّيْ يُكْثِرُ مِنَ الْوُضُوْءِ فَقَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ اَخْبِرْنِيْ كَيْفَ رَاَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّاءُ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَّآءٍ فَكَفَاءَ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلٰثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ مِنْ غُرْفَةٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَيْهِ فَاغْتَرَفَ بِهِمَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ اَخَذَ بِيَدَيْهِ مَآءً فَمَسَحَ رَاسَهُ فَاَدْبَرَ بِيَدَيْهِ وَاَقْبَلَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ فَقَالَ هٰكَذَا رَاَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّاءُ:

(۱۹۷) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا بِاِنَاءٍ مِنْ مَّاءٍ فَاُتِيَ بِقَدَحٍ رَحْرَاحٍ فِيْهِ شَيْءٌ مِّنْ مَّآءٍ فَوَضَعَ اَصَابِعَهُ فِيْهِ قَالَ اَنَسٌ فَجَعَلْتُ اَنْظُرُ اِلَى الْمَآءِ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ اَصَابِعِهِ قَالَ اَنَسٌ فَحَزَرْتُ مَنْ تَوَضَّاءَ مَا بَيْنَ السَّبْعِيْنَ اِلَى الثَّمَانِيْنَ:

ترجمہ (۱۹۶): عمرو بن یحییٰ نے اپنے باپ (یحییٰ) کے واسطے سے بیان کیا وہ کہتے ہیں کہ میرے چچا بہت زیادہ وضوء کیا کرتے تھے تو ایک دن انھوں نے عبداللہ ابن زید سے کہا کہ مجھے بتلائے کہ رسول اللہ ﷺ کس طرح وضوء کیا کرتے تھے تب انھوں نے پانی کا ایک طشت منگوایا اس کو (پہلے) اپنے ہاتھوں پر جھکایا، پھر دونوں ہاتھ تین بار دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈال کر پانی لیا اور ایک ہی چلو سے کلی کی اور ناک صاف کی تین مرتبہ تین چلو سے، پھر اپنے ہاتھوں سے ایک چلو پانی اور تین بار اپنا چہرہ دھویا، پھر کہنیوں تک اپنے ہاتھ دو دو بار دھوئے، پھر اپنے ہاتھ میں پانی لے کر اپنے سر کا مسح کیا تو اپنے ہاتھ پیچھے لے گئے اور آگے کی طرف لائے، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضوء فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔

(۱۹۷): حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پانی کا ایک برتن طلب فرمایا تو آپ کے واسطے چوڑے منہ کا ایک پیالہ لایا گیا جس میں کچھ پانی تھا، آپ نے اپنی انگلیاں اس پیالے میں ڈال دیں، انسؓ کہتے ہیں کہ میں پانی کی طرف دیکھنے لگا تو ایسا معلوم ہوا کہ پانی آپ کی انگلیوں کے درمیان سے پھوٹ رہا ہے انسؓ کہتے ہیں کہ اس (ایک پیالہ) سے جن لوگوں نے وضوء کیا ان کی مقدار ستر سے اسی تک تھی یہ میرا اندازہ ہے۔

تشریح: دونوں حدیثوں کے مضامین پہلے گذر چکے ہیں، اور اس باب کو مستقل لانے کا مقصد یہی ہوسکتا ہے کہ جس طرح پہلے بتایا کہ ایک برتن میں ہاتھ ڈال ڈال کر وضوء وغسل کر سکتے ہیں، اسی طرح کسی برتن سے ہاتھ میں پانی لے لے کر بھی کر سکتے ہیں، دونوں صورتیں درست ہیں، اسی کی طرف حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ نے اشارہ فرمایا تھا، جس سے باب کا تکرار بھی لازم نہیں آتا۔

تور کے معنی عام طور سے چھوٹے برتن کے ہیں، محقق عینی اور حافظ ابن حجر نے یہاں حدیث معراج کا حوالہ پیش کیا کہ وہاں آنحضرت ﷺ کے سامنے سونے کے طشت میں سونے کا تور رکھ کر پیش کیا گیا، حافظ نے تو صرف یہ لکھا کہ تور طشت سے چھوٹا ہوا، مگر محقق عینیؒ نے مزید تشریح کرتے ہوئے تور کے معنی ابریق کے لکھے، یعنی لوٹا یا چھاگل یا جگ، جس طرح بڑے لوگوں کے سامنے پانی جگ وغیرہ چھوٹے برتن میں پیش کیا کرتے ہیں اور اس جگ کو بطور تکلف وزینت کسی سینی وغیرہ میں رکھتے ہیں، تاکہ فرش پر پانی وغیرہ بھی نہ گرے، جیسے

ہمارے یہاں سلانچی کا دستور بھی اس لئے ہوا ہے۔

دوسری حدیث میں قدحِ رحراح یعنی بڑے منہ کے پیالے سے سب صحابہ کا وضوء کرنا مروی ہے، جس پر محقق عینی نے لکھا کہ اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت غیر ظاہر ہے، البتہ اگر تور کا اطلاق قدح پر بھی صحیح مان لیں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا کہ اس حدیث سے امام شافعیؒ نے ان اصحاب الرائے کے رد پر استدلال کیا ہے جو وضوء کے لئے پانی کی متعین مقدار مانتے ہیں، کیونکہ جب سارے صحابہ نے بلا کسی اندازہ تعیین مقدار کے پیالہ میں سے وضوء کیا تو معلوم ہوا کہ ان کے یہاں اس لئے کوئی متعین مقدار مقرر نہ تھی اور اسی سے اگلے باب کے ساتھ اس باب کی مناسبت بھی ظاہر ہوگئی کہ اس میں وضوء بالمد کا بیان آئے گا، پھر لکھا کہ مد ایسا برتن ہے، جس میں بغدادی ایک رطل وثلث پانی آجائے، یہی جمہور اہلِ علم کی رائے ہے، اس کے خلاف بعض حنفیہ نے کہا ہے مد دو رطل کا ہوتا ہے۔

حافظ رحمہ اللہ کا جواب: اول تو یہ معلوم نہ ہوسکا کہ حافظؒ نے کس مصلحت سے بعض حنفیہ کہا، اور امام محمدؒ کا نام نہیں لیا، حالانکہ حنفیہ میں سے ان ہی کا یہ مذہب ہے اور یہ بات خوب شہرت یافتہ ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے اگر وضوء کے پانی کی مقدار معین کی، تو وہ قابلِ اعتراض کیوں ہوئی، جبکہ اگلے باب کی حدیث میں صراحت آرہی ہے کہ آنحضورﷺ مد سے وضو فرمایا کرتے تھے، گویا حنفیہ اگر قیاس کریں تو وہ بھی قابلِ اعتراض، اور ان کو بطورِ طعن اصحاب الرائے کہا جائے، اور اگر وہ حدیث پر عمل کریں تو وہ بھی سببِ اعتراض والی اللہ المشتکی۔

اور وجہِ مناسبت کے بیان میں تو حافظ نے مزید کمال دکھایا کہ الٹی گنگا بہادی، اگر امام بخاری اس باب میں بقول حافظ ابنِ حجرؒ یہ ثابت کررہے ہیں کہ وضوء کے لئے پانی کی تعداد مقرر نہ چاہیے اور اس لئے امام شافعیؒ کا اس سے استدلال اور ردِّ حنفیہ بھی درست ہوگیا تو اگلے باب میں وضوء بالمد کا اثبات کیوں کیا؟ اس طرح تو دونوں باب میں تخالف ہوا، توافق کہاں ہوا، اس لئے صحیح وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس باب میں تو یکجائی وضوء بتلایا جس میں تعیین مقدار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اگلے باب میں امام محمد وغیرہ کی تائید کی کہ الگ الگ وضوء کی صورت میں سنت یہی ہے کہ مد سے وضو کیا جائے، لہٰذا تعیین مقدار عمل بالحدیث سے اوفق ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وضوء میں اسراف بھی ممنوع ہے اور تقتیر بھی کہ پانی اتنا کم استعمال کیا جائے کہ اعضاء اچھی طرح سے نہ دھلیں، یا کوئی حصہ خشک رہ جائے۔ واللہ اعلم۔

آخر میں جو حافظؒ نے لکھا کہ ''جمہور اہلِ علم مد کو رطل وثلث کہتے ہیں اور بعض حنفیہ نے مخالفت کی اور کہا کہ مد دو رطل کا ہوتا ہے۔'' یہ بات بھی قابلِ نقد ہے جیسا کہ محقق عینیؒ نے لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مد دو رطل کا ہے اور امام صاحبؒ نے کسی اصل شرعی کی مخالفت نہیں کی، بلکہ ابن عدی کی روایتِ جابر سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریمﷺ مد دو رطل سے وضوء فرماتے تھے اور صاع آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے اور دار قطنی کی روایتِ انسؓ سے استدلال کیا کہ رسول اللہﷺ ایک مد دو رطل سے وضوء فرماتے، اور ایک صاع، آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے (عمدہ ۱-۸۴۶)

تعیین مقدار اور مد دو رطل کی بحث اگلے باب میں تفصیل سے آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الوُضُوْءِ بِالْمُدِّ ....(مد سے وضو کرنا)

(۱۹۸) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ قَالَ ثَنَا مِسْعَرٌ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ جُبَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً يَقُوْلُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْسِلُ اَوْكَانَ يَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ اِلٰى خَمْسَةِ اَمْدَادٍ وَّ يَتَوَضَّاءُ بِالْمُدِّ.

ترجمہ: حضرت انسؓ نے کہا کہ رسول اللہﷺ جب دھوتے تھے یا (یہ کہا کہ) جب نہاتے تھے تو ایک صاع سے لے کر پانچ مد تک پانی استعمال فرماتے تھے۔ اور جب وضو فرماتے تھے تو ایک مد پانی سے۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی عادتِ مبارکہ ایک مد سے وضوء اور ایک رطل یا پانچ مد سے غسل کرنے کی تھی، بظاہر امام بخاریؒ وضوء وغسل کے لئے پانی کی مقدار کو متعین کرنے کی طرف مائل ہیں اسی لئے کتاب الغسل میں باب الغسل بالصاع ونحوہ کا ترجمہ لائیں گے ائمہ حنفیہ میں سے امام محمدؒ بھی مقدارِ ماء کو معین فرماتے ہیں، اور مالکیہ میں سے ابنِ شعبان وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور علماء نے اس کو صرف مستحب کے درجے میں قرار دیا ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرامؓ نے حضور علیہ السلام کے غسل ووضوء کے پانی کی یہی مقدار مذکور نقل کی ہے، مسلم شریف میں سفینہ سے اسی طرح ہے، مسندِ احمد وابوداؤد میں بھی بہ اسنادِ صحیح جابر سے یہی مروی ہے، اور حضرت عائشہ، ام سلمہ، ابنِ عباس، ابن عمر وغیرہم سے بھی یہی روایت ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے لکھا یہ مقدار اس وقت ہے کہ اس سے زیادہ کی ضرورت نہ پڑے، اور اس کے لئے ہے جو معتدل الخلقت ہو، اور اسی طرف امام بخاریؒ نے شروع کتاب الوضوء میں یہ لکھا تھا کہ اہلِ علم نے وضوء میں اسراف کو مکروہ قرار دیا ہے اور اس امر کو بھی ناپسند کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فعل سے تجاوز کیا جائے (فتح الباری ۲۱۳۔۱)

اس سے بھی ہماری اوپر کی بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام بخاری تعیین مقدار کی طرف مائل ہیں، لیکن اس کے باوجود حافظ نے تعیینِ مقدار والوں کے رد کو خاص اہمیت دی ہے جو موزوں نہ تھی۔

یہ بات کہیں نظر سے نہیں گزری کہ امام محمد وغیرہ جو تعیین مقدار کے قائل ہیں، وہ کس درجہ میں آیا وجوب کے درجہ میں یا سنیت کے، بظاہر یہ سنیت ہی کا درجہ ہوگا، اور جمہور کے نزدیک جو استحباب کا درجہ ہے وہ اس لئے کہ حضور علیہ السلام سے وضوء دوتہائی مد سے بھی ثابت ہے اور نصف مد سے بھی مروی ہے اگر چہ وہ ضعف ہے، اسی طرح غسل میں ایک صاع اور اس سے زیادہ بھی مروی ہے اس لئے یہی بات نکلتی ہے کہ جو مقداریں احادیث میں مروی ہیں وہ سب تقریبی ہیں تحدیدی نہیں۔

بحث ونظر

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صاع ایسا پیمانہ ہے جس میں چار مد سماتے ہیں، لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو دو رطل بغدادی کی برابر کہتے ہیں اور شافعیہ ایک رطل وتہائی کے برابر اس لئے ان کا صاع بھی پانچ رطل وثلث کا ہوگا اور حنفیہ کا آٹھ رطل کا۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ہمارا صاعِ عراقی علماءِ ہند کے حساب سے صحیح ترین قول پر ۲۷۰ تولہ کا ہوتا ہے، شیخ سندیؒ نے مقادیرِ شرعیہ کے بیان میں نہایت مفید رسالہ ''فاکہۃ البستان'' لکھا جس میں ذکر کیا کہ سلطان عالمگیر نے مدینہ منورہ سے صاع منگوایا تھا، جس کا وزن ۲۷۰ تولہ ہوا اور مثقالِ شرعی بھی طلب کیا تھا، جس کے برابر وزن کا پیسہ جاری کیا تھا صاع ودینار کا وزن اشعار میں اس طرح منضبط ہوا ہے۔

صاعِ کوفی ہست اے مردِ فہیم — دو صدو ہفتا دتولہ مستقیم!
باز دینارے کہ دارد اعتبار — زنِ آن، زماشہ داں نیم وچہار

صاعِ کوفی حنفی کا وزن ۲۷۰ تولہ اور دینارِ شرعی کا وزن ساڑھے چار ماشہ ہے۔ پھر فرمایا کہ میں نے اس کے ساتھ درہمِ شرعی وغیرہ کی وضاحت کے لئے دو شعر اور ملا دیئے ہیں۔

درہم شرعی ازیں مسکیں شنو — کاں سہ ماشہ ہست یک سرخہ دو جو
سرخہ سہ جو ہست لیکن پاؤ کم — ہشت سرخہ ماشہ اے صاحب کرم

یعنی درمِ شرعی کا وزن تین ماشہ ایک رتی دو جو ہے، ماشہ آٹھ رتی (سرخہ) کا اور سرخہ (رتی) پونے تین جو کے برابر ہے۔

تنبیہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صاع ومد کا جو وزن اوپر بیان ہوا ہے وہ صدقۃ الفطر وغیرہ میں کام آئے گا، باقی یہاں جو مراد ہے وہ بہ لحاظ پیمانہ وناپ کے ہے کہ صاع ومد لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے ناپ ہوتے تھے، جیسے کہ اب بھی پنجاب وغیرہ میں بعض پیمانے رائج ہیں، (یا دودھ ناپنے کے ہندوستان میں بھی رائج ہیں۔) کیونکہ جس پیمانے میں مثلاً ایک سیر پانی آئے گا، اس میں گیہوں جو وغیرہ وزن کے لحاظ سے بہت کم آئیں گے، غرض یہاں وضو وغسل کے اندر جو صاع ومد کی بحث ہے وہ کیل کے لحاظ سے ہے، وزن کے حساب سے نہیں، جیسا کہ قاضی ابوبکر نے بھی عارضۃ الاحوذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

صاعِ عراقی وحجازی کی تحقیق

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس امر سے انکار نہیں ہوسکتا کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں دونوں قسم کے صاع موجود تھے، اگرچہ ایک کا استعمال دوسرے سے کم تھا، جس کی وجہ اشیاء ضرورت غلہ وغیرہ کی کمی وگرانی تھی، پھر جب حضرت عمرؓ کے دور میں اشیاءِ ضرورت کی ارزانی و فراوانی ہوئی، تو بڑے صاع یعنی عراقی کا عروج زیادہ ہوگیا، اور اس کو بھی آنحضرت ﷺ کی دعاء کی حسی برکت سمجھتا ہوں۔

معنی حدیث ابن حبان: اس میں ذکر ہے کہ لوگوں نے رسولِ اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ! ہمارا صاع تو سب سے چھوٹا صاع ہے اور ہمارا مد سب سے بڑا ہے آپ نے یہ سن کر دعا فرمائی کہ اے اللہ! ہماری صاع میں بھی برکت عطاء فرما اور مد میں بھی۔"

موطا امام مالک کی ایک عبارت سے شکایت مذکورہ کی وجہ اور جواب کی نوعیت میری سمجھ میں آئی ہے وہ یہ کہ ان کے یہاں مد ایک شخص کے کھانے کی مقدار ہوتی تھی، اور مد ان کے گھروں میں کھانے پینے کی چیزوں کے پیمانہ کے طور پر مستعمل ہوتا تھا جس طرح کشمیر میں آج کل بھی کھانے کی چیزیں (آٹا) چاول، دال وغیرہ، پیمانوں سے ناپ کر پکاتے ہیں، اور صاع کا استعمال باہر کے کاروبار وتجارت میں ہوتا تھا۔

لہٰذا ان کی شکایت کا حاصل یہ تھا کہ مد جس کو ہم اپنے کھانے کی چیزوں میں گھروں پر استعمال کرتے ہیں وہ تو بڑا ہے، اور صاع جس کو ہم تجارت میں استعمال کرتے ہیں، وہ (نسبۃً) چھوٹا (پیمانہ) ہے، گویا شکایت مصارف کی زیادتی اور مال کی قلت کی تھی، عام طور پر جب منڈیوں میں مال کمی کے ساتھ آتا ہے تو وہ گراں بھی بکتا ہے اور چھوٹے پیمانوں سے فروخت ہوتا ہے، اور جب مال فراوانی کے ساتھ آتا ہے تو وہ ارزاں بھی ہوتا ہے اور بڑے پیمانوں سے بکتا ہے، اسی طرح کسی مال کی کمی پیداوار کے علاقہ میں وہ چھوٹے منوں سے بکتا ہے اور زیادتی پیداوار کے علاقہ میں بڑے منوں یا کوئنٹلوں سے فروخت ہوتا ہے، حضور ﷺ نے ان کی شکایت کا مقصد سمجھ کر دعاءِ برکت فرمائی جس کو علماء نے برکتِ معنوی پر محمول کیا ہے، مگر میں اس کو برکتِ حسی پر بھی محمول کرتا ہوں، جس سے اجناسِ خورد ونوش کی فروانی ہوئی، اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں بڑا صاع بھی جس کا استعمال پہلے کم تھا بہ کثرت ہونے لگا، یعنی آٹھ رطل والا صاع جو ۳/۱-۵ والے صاع کی نسبت سے بہت کافی بڑا تھا، اور گو اس زمانہ میں اس کی قیمت بھی کچھ بڑھ گئی ہو مگر لوگوں میں دولت کی فراوانی ہوگئی تھی، اس لئے آپ کی دعاء کا ثمرہ کیل کے وزن وحجم کے بڑھ جاتے، یعنی اس کے عام استعمال میں آجانے سے ظاہر ہوا۔

کسی قوم کی خوش حالی کا دارومدار قوتِ خرید میں اضافہ اور اجناسِ ضرورت کی فراوانی وکثرت پر ہوتا ہے اس کے ساتھ اگر معنوی برکت بھی شامل ہو کہ ہر چیز میں خداداد بڑھوتری اور غیر محسوس زیادتی ہو تو اس قوم کی خوش نصیبی کا کہنا ہی کیا حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اسی حدیث ابن حبان سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ صاع حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی متعدد تھے، کیونکہ سب سے بڑا مد سب سے چھوٹے صاع کا نہیں ہوسکتا، اس کا صاع بھی بڑا ہی ہوگا، مگر بازار ومنڈی میں مال کی کمی کے باعث اس کا رواج کم تھا، اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوئی کہ اس اصل کو بھی متفق علیہ نہیں کہنا چاہیے کہ ہر صاع چار ہی مد کا تھا، کیونکہ چھوٹے صاع کا چوتھائی بڑا مد نہیں بن سکتا غرض مد بھی

چھوٹے بڑے ہوں گے، اور ہر ایک نے اپنے مذہب کے مطابق لے لیا۔

صاحبِ قاموس کا قول: حضرتؒ نے فرمایا:۔ صاحبِ قاموس شافعیؒ نے مد کی مقدار بتلائی کہ وہ ایسا پیمانہ ہے جو کہ درمیانی قد کے آدمی کی ایک دو ہتڑ بھر جائے، اور صاع وہ جس میں ایسی چار آ جائیں۔

میں نے کہا کہ اگر اس طرح مذہبِ شافعی کے مطابق سیدھا حساب کر کے ہی سمجھانا تھا، تو ہم مذہبِ حنفی کے مطابق بھی حساب کر سکتے ہیں کہ ہمارا صاع چھ دو ہتڑوں سے پورا ہوتا ہے۔ پھر فرمایا، صاحبِ قاموس لغوی بھی ہیں اور حافظ حدیث بھی، وہ شافعی ہیں مگر امام اعظمؒ کے بھی معتقد ہیں، اگرچہ اپنے مذہب کی حمایت میں حد سے تجاوز بھی کر جاتے ہیں، ایک رسالہ ''نورِ سعادت'' فارسی میں لکھا جس میں ایسی روایات بھی لکھدیں جن کی محدثین کے یہاں کوئی اصل نہیں ہے اور کبھی اپنے مذہب کی تائید کے لئے صحابہ کے نام لکھدیتے ہیں، جن کی سند نہیں ہوتی، اور ان کا مقصد اس سے تکثیرِ سواد ہوتا ہے، جیسے رفعِ سبابہ کے مسئلہ میں جتنے صحابہ کا عدد جمع کیا، وہ ثابت نہیں، اور رفعِ یدین میں بھی جمِ غفیر اپنے ساتھ دکھلا دیا، حالانکہ یہ خلاف واقع ہے، جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

عبارتِ موطا امام مالک رحمہ اللہ

حضرتؒ نے اوپر جس عبارت کو اپنی تحقیق کا مأخذ بتلایا، وہ موطأ امام مالک باب قدية من افطر في رمضان من غير علة میں ہے، اس میں حضرت ابنِ عمر وغیرہ سے نقل ہوا کہ ہر دن ایک مسکین کو گیہوں کا ایک مد دیدے یا کھلا دے تو یہ فدیہ ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ مدِ نبوی کی مقدار بقدر ایک آدمی کی خوراک کے تھی۔

دلائل حنفیہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ صاعِ عراقی کا ثبوت عہدِ نبوی اور عہدِ فاروقی میں ناقابلِ انکار ہے اور اس کے بہت سے قوی دلائل ہیں، مثلاً ابوداؤد کی حدیث جو شرطِ مسلم پر ہے، حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ ایسے برتن سے وضو فرماتے تھے، جس میں دو رطل سماتے تھے، اور غسل صاع سے فرماتے تھے، اور صحیحین سے آپ کا مد سے وضو کرنا ثابت ہے، لہٰذا وہ برتن مد ہی تھا طحاوی ونسائی شریف میں ہے کہ مجاہد نے ایک پیالہ دکھایا جو آٹھ رطل کا اندازاً ہوگا، انھوں نے کہا کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ بیان کرتی تھیں کہ اسی جیسے برتن سے نبی کریم ﷺ غسل فرمایا کرتے تھے۔

نیز طحاوی شریف میں ابراہیم نخعی سے بھی بہ سندِ صحیح مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم نے صاع عمر کو اندازا تو اس کو صاعِ حجاجی پایا جو آٹھ رطل بغدادی کا تھا، ابن ابی شیبہ نے حسن بن صالح سے روایت کیا کہ حضرت عمر کا (رائج کردہ) صاع آٹھ رطل کا تھا۔

حضرت ابن حجر رحمہ اللہ کی روش سے تعجب

حضرت شاہ صاحبؒ درس میں فرمایا کرتے تھے کہ حافظؒ صاعِ عمری کو حضرت عمر بن عبدالعزیز کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ کی طرف منسوب نہیں کرتے، یہ بات ان کی جلالتِ قدر کے لئے موزوں نہ تھی، جس صاع کا وجود عہدِ رسالت میں تھا، اور اس سے کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا، پھر حضرتِ عمرؓ کے دورِ خلافت میں تو پوری طرح وہی رائج ہوا، جس سے ''صاعِ عمری'' مشہور ہوا، پھر اسی کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی اپنے دورِ خلافت میں رواج دیا، اس کے بعد حجاج نے بھی اپنے زمانہ میں حضرتِ عمرؓ کے صاع کے مطابق صاع رائج کیا جس پر وہ فخر بھی کیا کرتا تھا اور اہلِ عراق سے کہتا تھا کہ میں نے تمہارے لئے صاعِ رسول ﷺ کو رائج کیا (شرح احیاء العلوم) مراد صاعِ فاروقی تھا۔ (فتح الملہم ۲-۴۷۱)

حافظ ابنِ تیمیہ کا اعتراف: فرمایا:۔ حافظ ابن تیمیہ نے بھی وضوءِ غسل کے لئے تو صاع آٹھ ہی رطل کا مان لیا ہے، لیکن صدقۂ میں ۳/۱۔۵ رطل کا اختیار کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک سب امور میں آٹھ رطل کا ہی صاع لیا گیا ہے اور یہی احتیاط کا بھی مقتضیٰ ہے۔

علامہ مبارکپوری کا طرزِ تحقیق یا مغالطہ

تحفۃ الاحوذی شرح الترمذی باب صدقۃ الفطر ۲۷۔۲ میں ''تنبیہ'' کے عنوان سے لکھا:۔ صاع دو ہیں حجازی وعراقی، صاعِ حجازی ۳/۱۔۵ رطل کا اور عراقی آٹھ رطل کا تھا، عراقی اس لئے کہتے ہیں کہ بلادِ عراق کوفہ وغیرہ میں مستعمل ہوا اور اسی کو ''صاعِ حجاجی'' بھی کہتے کیونکہ حجاج نے اس کو نکالا تھا، اور صاعِ حجازی بلادِ حجاز میں مستعمل ہوا، اور وہی نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی مستعمل تھا، جس سے لوگ صدقۂ فطر نکالتے تھے، یہی مالک، شافعی، احمد، ابو یوسف اور جمہور کا مذہب ہے اور یہی حق ہے، امام ابوحنیفہ صاعِ عراقی کے قائل ہیں۔''

علامہ موصوف نے صاعِ عراقی سے نسبتِ فاروقی وعمری دونوں کو اڑا دیا، اور اس کا محلِ استعمال بھی صرف عراق کو بتلایا، حالانکہ دورِ فاروقی وعمری وحجاجی میں تو وہ پوری طرح حرمین شریفین میں بھی رائج رہا، صاعِ عراقی کا موجد حجاج کو قرار دیا، حالانکہ اوپر بتلایا گیا کہ حجاج نے حضرت عمرؓ کے صاع کی تقلید کی تھی، جس پر وہ فخر کرتا تھا اور خود علامہ مبارکپوری نے بھی ۶۰۔۱۱ اور ۷۔۲ میں بخاری شریف ۹۹۳ باب صاع المدینہ سے سائب بن یزید کا قول نقل کیا کہ عہدِ نبوی میں صاع مدو ثلث تھا، تمہارے آج کے مد کے لحاظ سے، اور اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں اضافہ ہوا اس کی روشنی میں کم از کم حضرت عمر بن عبدالعزیز ہی کی طرف ابراز وایجاد کی نسبت کر دینی چاہیے تھی۔ حضرت شاہ صاحبؒ ایسے غلط طرزِ تحقیق پر فرمایا کرتے تھے کہ اس سے دین وعلم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، حافظ ابنِ حجرؒ پر بھی کئی مواضع میں اسی قسم کا نقد فرمایا کرتے تھے۔

امام ابو یوسف کا رجوع

صاعِ عراقی کو درجۂ تحقیق سے گرانے کے لئے ایک نہایت کارگر حربہ یہ اختیار کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف نے اس صاع سے رجوع کر کے صاعِ حجازی کو صحیح مان لیا تھا، اور اس قصہ کو تقریباً سب ہی کتابوں میں بڑی اہمیت سے بھی بیان کیا گیا ہے۔ لیکن شیخ ابنِ ہمام نے اس قصہ کو درایت و روایت دونوں کے لحاظ سے ساقط قرار دیا ہے اور انھوں نے امام محمدؒ کے اس اختلاف ابی یوسف کا ذکر نہ کرنے کو بھی ضعفِ واقعہ کی دلیل بنایا ہے، اور امام ہمام شیخ مسعود بن شیبہ سندی نے بھی مقدمہ ''کتاب التعلیم'' (محفوظ) میں لکھا کہ ''امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف میں بجز وزنِ رطل کے اور کسی امر میں اختلاف نہیں ہے کہ امام صاحب رطل کو بیس استار کا مانتے ہیں اور ابو یوسف تیس کا۔'' پھر شیخ کوثریؒ نے بھی مغیث الخلق کے جواب احقاق الحق میں امام ابو یوسف کے رجوع کو مستبعد قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات امام ابو یوسف جیسے امامِ حدیث ورجال سے مستبعد ہے کہ بغیر سند متصل کے صاعِ حجازی کو اتنا مستند سمجھ لیتے کہ صاعِ عراقی کو اس کے مقابلہ میں بے اصل قرار دیں، دوسرے یہ امر بھی ناقابلِ فہم ہے کہ ایک غیر مذہب حنفی کا فرد تو اس قصہ کو بیان کرے اور اپنے مذہب کے لوگوں میں امام محمد جیسے حضرات بھی اس سے بے علم رہیں، ایسی بات تو نہایت مشہور ہو جاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس قصہ کی سند مرکب ہو، اور اس صورت میں ابن الولید کا ثقہ ہونا کافی نہ ہو پھر علامہ کوثریؒ نے لکھا کہ امام ابوحنیفہ کا قول روایات صحیحہ قویہ سے ثابت ہے اور وہ اس مسئلہ میں تنہا بھی نہیں ہیں ان کے ساتھ ابراہیم نخعیؒ، موسیٰ بن طلحہ، شعبی، ابن ابی لیلی شریک وغیرہ[1] ہیں، جیسا کہ ابو عبید نے مع سند کے الاموال میں ذکر کیا ہے، اور بعض صحابہ کے قول ''صاعنا اصغر الصیعان'' سے ۳/۱۔۵ رطل کے صاع پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ اس سے تو صرف یہ معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام کے زمانۂ مبارکہ میں صاع کئی قسم کے تھے، (کہ صیعان جمع

[1] محقق عینی نے لکھا کہ امام صاحب کے ساتھ ابراہیم نخعی، حجاج بن ارطاۃ، حکم بن عیینہ، اور امام احمد بھی ہیں (ایک روایت میں) عمدہ ۱۰۔۲)

ہے صاع کی) پس ممکن ہے ان کی مراد صاعِ اصغر سے ۸ رطل والا ہی صاع ہو جو حضرت عائشہؓ کے گھر میں مستعمل تھا، اور وہ صاعِ ہشامی سے چھوٹا تھا، لہٰذا ابن حبان کی اہلِ عراق پر ملامت و تشنیع (کہ انھوں نے خبرِ مذکور کو نہیں لیا) خود ان پر ہی الٹی پڑ سکتی ہے۔

آخر میں علامہ کوثری نے یہ بھی لکھا کہ اہلِ مدینہ کا قول مقدارِ صاع کے بارے میں صرف تعاملِ عہد امام مالک پر مبنی ہے، اس کے لئے کوئی حدیثِ صریح مسند نہیں ہے، حالانکہ تعامل میں شبہ ہوسکتا ہے اور اس میں توارث ثابت کرنا بھی نہایت دشوار ہے۔ بخلاف اس کے کہ اہلِ عراق کا قول حدیثِ صحیح مسند، آثارِ معتبرہ اور عملِ متوارث سے ثابت ہے، لہٰذا اہلِ عراق کا قول ہی صاع کے بارے میں اختیار کرنا بہتر ہے، تاکہ کفارات و صدقات میں یقینی طور پر برأتِ ذمہ ہو سکے، نیز خروج عن الخلاف اور اصلح للفقیر کی رعایت سے بھی وہی مسلک ضروری الاتباع ہے۔ چہ جائیکہ اس کو ضعیف قرار دیا جائے (احقاق الحق لابطال الباطل فی ''مغیث الخلق'' ۱۳) اس مسئلہ کی باقی بحث باب صاع المدینہ ومد النبی ﷺ ۹۹۳ کے ذیل میں آئے گی، بشرطِ زندگی وتوفیقِ ایزدی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

(موزوں پر مسح کرنا)

(۱۹۹) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ عَمْرٌو وَقَالَ حَدَّثَنِیْ اَبُوالنَّضْرِ عَنْ اَبِیْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ سَعْدِ بْنِ اَبِیْ وَقَّاصٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَاَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ عُمَرَ سَاَلَ عُمَرَ عَنْ ذٰلِكَ فَقَالَ نَعَمْ اِذَا حَدَّثَكَ شَيْئًا سَعْدٌ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَسْاَلْ عَنْهُ غَيْرَهٗ وَقَالَ مُوْسَى بْنُ عُقْبَةَ اَخْبَرَنِیْ اَبُو النَّضْرِ اَنَّ اَبَا سَلَمَةَ اَخْبَرَهٗ اَنَّ سَعْدًا حَدَّثَهٗ فَقَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللّٰهِ نَحْوَهٗ:

(۲۰۰) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدِ الْحَرَّانِیُّ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيْرَةِ عَنْ اَبِيْهِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ فَاتَّبَعَهُ الْمُغِيْرَةُ بِاِدَاوَةٍ فِيْهَا مَآءٌ نَصَبَّ عَلَيْهِ حِيْنَ فَرَغَ مِنْ حَاجَتِهٖ فَتَوَضَّاَ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ:

(۲۰۱) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ ثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ اَبِیْ سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ الضَّمْرِیِّ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ رَاَى رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَتَابَعَهٗ حَرْبٌ وَّاَبَانٌ عَنْ يَّحْيَى:

(۲۰۲) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا الْاَوْزَاعِیُّ عَنْ يَّحْيَى عَنْ اَبِیْ سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ رَاَيْتُ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى عِمَامَتِهٖ وَخُفَّيْهِ وَتَابَعَهٗ مَعْمَرٌ عَنْ يَّحْيَى عَنْ اَبِیْ سَلَمَةَ عَنْ عَمْرٍو رَاَيْتُ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

ترجمہ (۱۹۹): حضرت سعد بن ابی وقاصؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا اور عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت عمرؓ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا ہاں! آپ نے مسح کیا ہے، جب تم سے سعد رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث بیان کریں تو اس کے متعلق ان کے سوا (کسی دوسرے آدمی سے مت پوچھو، اور موسیٰ ابن عقبہ کہتے ہیں کہ مجھے ابوالنضر نے بتلایا انھیں ابوسلمہ نے خبر دی کہ سعد بن ابی وقاص نے ان سے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث بیان کی۔ پھر حضرت عمرؓ نے (اپنے بیٹے) عبداللہ سے ایسا ہی کہا (جیسا اوپر کی روایت میں ہے)

(۲۰۰) حضرت عروہ اپنے والد حضرتِ مغیرہ بن شعبہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے گئے تو مغیرہ پانی کا ایک برتن لے کر آپ کے پیچھے گئے، جب قضاءِ حاجت سے فارغ ہوئے تو مغیرہ نے آپ کو وضو کرایا اور آپ کے اعضاءِ وضو پر پانی ڈالا، آپ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح فرمایا۔

(۲۰۱) حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ الضمری نے نقل کیا کہ انھیں ان کے باپ نے خبر دی کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس حدیث کی متابعت حرب اور ابان نے یحییٰ سے کی ہے۔

(۲۰۲) حضرتِ جعفر بن عمرو اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے عمامے اور موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، اس کو روایت کیا معمر نے یحییٰ سے، انھوں نے ابوسلمہ سے انھوں نے عمرو سے متابعت کی ہے اور کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے۔

تشریح: اصل بات یہ تھی کہ حضرت عبداللہ ابنِ عمر کو موزوں پر مسح کرنے کا مسئلہ پہلے سے معلوم نہ تھا، جب وہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے پاس کوفہ میں آئے اور انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی وجہ پوچھی انھوں نے رسول اکرم ﷺ کے فعل کا حوالہ دیا کہ آپ بھی مسح فرمایا کرتے تھے اور کہا کہ تم اس کے متعلق اپنے والد حضرت عمرؓ سے تصدیق کرلو، چنانچہ انھوں نے جب حضرت سے مسئلہ کی تصدیق کی اور حضرت سعد کا حوالہ دیا تب انھوں نے فرمایا کہ سعد کی روایت قابلِ اعتماد ہے، رسول اللہ سے جو حدیث وہ نقل کرتے ہیں وہ صحیح ہوتی ہے اور کسی اور سے نقل کرنے کی ضرورت نہیں، بظاہر حضرت عبداللہ بن عمر کو موزوں پر مسح کا مسئلہ تو معلوم ہوگا لیکن وہ غالباً یہ سمجھتے تھے کہ ان کا تعلق سفر سے ہے، شریعت نے سفر کے لئے یہ سہولت دی ہے کہ آدمی پاؤں دھونے کی بجائے موزے پہنے پہنے ان پر پانی کا ہاتھ پھیر لے، لیکن جب حضرت سعد سے معلوم ہوا کہ اس کی اجازت حالتِ قیام میں بھی ہے تب انھوں نے سابق رائے سے رجوع فرمالیا۔

امام بخاریؒ نے مسح خفین کی اہمیت کے پیشِ نظر اس پر مستقل باب قائم کیا، محقق عینی نے لکھا:۔ اس سے جوازِ مسح خفین معلوم ہوا، جس کا انکار بجز اہلِ ضلال و بدعت کے کوئی نہیں کرسکتا، چنانچہ خوارج نے اس کو ناجائز قرار دیا، صاحب بدائع نے لکھا کہ مسح خفین عامۂ صحابہ و عامۂ فقہاء کے نزدیک جائز ہے، صرف ابنِ عباسؓ سے کچھ عدمِ جواز کی روایت آئی ہے اور یہی قول روافض کا ہے حسن بصری سے مروی ہے کہ مجھے ستر بدری صحابہ کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ سب مسحِ خفین کو جائز سمجھتے تھے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اس کو اہلِ سنت والجماعت کی شرط و علامت قرار دیا اور فرمایا کہ ہم لوگ شیخین (ابوبکر و عمرؓ) کو سب صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں، ختنین (عثمان و علیؓ) سے محبت کرتے ہیں، مسحِ خفین کو جائز کہتے ہیں، نبیذِ تمر کو حرام نہیں کہتے (یعنی مثلث کو) یہ بھی امام صاحب سے مروی ہے کہ ''مسح کا قائل میں اس وقت تک نہیں ہوا جب تک میرے پاس اس کے دلائل دن کی روشنی کی طرح نہیں آگئے''۔ لہٰذا اس سے انکار کرنا کبارِ صحابہ کے خلاف ورد کرنا اور ان سب کو خطا و غلطی پر سمجھنا ہے، جو بدعت ہے اسی لئے علامہ کرخی نے کہا ''جو شخص مسحِ خفین کو جائز نہیں سمجھتا، مجھے اس کے کفر کا اندیشہ ہے ساری امت نے بلا خلاف اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے مسحِ خفین کیا ہے۔''

محدث بیہقی نے کہا:۔ ''مسحِ خفین کی کراہت حضرت علی ابن عباسؓ و حضرتِ عائشہ کی طرف منسوب کی گئی ہے، لیکن حضرت علیؓ کا قول ''سبق الکتاب بالمسح علی الخفین''، کسی سند موصول و متصل سے منقول نہیں ہے، جس سے قاعدہ کا ثبوت ہو سکے۔ حضرتِ عائشہؓ کے متعلق یہ بات تحقیق ہوئی کہ انھوں نے اس مسئلہ کا علم حضرت علیؓ پر ہی محمول کیا تھا، اور حضرت ابنِ عباسؓ نے اس کو صرف اسی وقت تک مکروہ سمجھا تھا، جب تک کہ نزولِ مائدہ کے بعد آنحضرت ﷺ سے مسحِ خفین ثابت نہیں ہوا تھا، اور جب ثابت ہوگیا تو آپ نے پہلی رائے سے رجوع کر لیا۔'' جوزقانی نے کتاب الموضوعات میں لکھا کہ حضرتِ عائشہؓ سے مسحِ خفین کا انکار درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، کاشانی نے کہا کہ حضرت ابن

عباسؓ سے انکار کی روایت درجۂ صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ اس کا مدار عکرمہ پر ہے، اور عطاء کو جب یہ بات پہنچی تو فرمایا کہ عکرمہ[1] نے غلط کہا اور یہ بھی فرمایا کہ ابنِ عباسؓ کی رائے مسحِ خفین کے مسئلہ میں لوگوں کے خلاف ضرور تھی مگر وفات سے قبل انھوں نے سب کی رائے سے اتفاق کر لیا تھا۔

مغنی ابنِ اقدامہ میں ہے:۔ امام احمدؒ نے فرمایا:۔ ''میرے دل میں مسحِ خفین کے بارے میں کوئی تردد نہیں، اس میں مرفوع و غیر مرفوع چالیس احادیث اصحابِ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں'' یہ بھی فرمایا: ''مسح، غسل سے افضل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب فضیلت ہی کی چیز کو اختیار کرتے تھے۔''

یہی مذہب شعبی، حکم و اسحٰق کا بھی ہے، اور حنفیہ کی (مشہور کتابِ فقہ) ہدایہ میں ہے کہ اس بارے میں احادیث و اخبار مشہور و مستفیض ہیں اسی لئے جو اس کو جائز نہیں سمجھتا اس کو مبتدع کہتے ہیں، لیکن جو شخص جائز سمجھ کر مسح نہ کرے، اس نے عزیمت کو اختیار کیا، اور وہ ماجور ہوگا امام شافعی و حماد بھی مسح کو غسل سے افضل کہتے ہیں، لیکن اصحاب الشافعی غسل کو افضل کہتے ہیں، بشرطیکہ ترکِ مسح سنت سے بے رغبتی اور جوازِ مسح میں شک کے سبب نہ ہو (عمدۃ القاری ۷۵۰۔۱)۔

بحث و نظر

حضرت ابن عمر کے انکارِ مسح کی نوعیت

محقق عینی نے لکھا:۔ امام ترمذی نے امام بخاریؒ سے نقل کیا کہ ابوسلمہ کی روایت حضرت ابنِ عمر کے متعلق دربارۂ مسحِ خفین صحیح ہے (یعنی ان کے تردد و سوال کا واقعہ درست ہے) امام ترمذی نے یہ بھی کہا کہ میں نے امام بخاریؒ سے دریافت کیا کہ کیا حضرت ابن عمرؓ سے مسحِ خفین کے بارے میں کوئی حدیث مرفوع ثابت ہے؟ تو اس سے انھوں نے لاعلمی ظاہر کی، میمونی نے کہا کہ میں نے امام احمد سے اس بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا ''صحیح نہیں'' ابنِ عمر تو مسح کے بارے میں سعد پر نکیر کرتے تھے'' اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ میں کہتا ہوں حضرتِ ابنِ عمر کا انکارِ مسح، حالت حضر و اقامت سے متعلق تھا، جیسا کہ اس کی وضاحت بعض روایات سے ہوئی ہے، باقی سفر کی حالت میں وہ بھی اس کو پہلے سے جانتے اور مانتے تھے، اور ان کی روایاتِ مسحِ خفین کو ابن ابی خیثمہ نے اپنی تاریخ کبیر میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی روایت کیا ہے، کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو بحالتِ سفر مسحِ خفین فرماتے ہوئے دیکھا ہے (عمدہ ۸۵۲۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب میں حضرت ابن عمرؓ کے حضرت عمرؓ سے سوال و استصواب کی وجہ یہ بتلائی گئی ہے کہ سفر میں تو وہ مسحِ خفین سے واقف تھے، لیکن حالتِ اقامت کے مسئلہ کا علم نہ تھا۔

میں کہتا ہوں کہ اس تاویل کی بھی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس وقت دینی امور و مسائل کا علم بتدریج حاصل ہو رہا تھا۔ حاجات و واقعات کے موافق لوگ ان کو رفتہ رفتہ حاصل کر رہے تھے، اس زمانہ میں مدارس وغیرہ نہ تھے، کہ ایک وقت میں سارے مسائل کا درس دیا جاتا، اس لئے حضرت ابن عمر کو بھی رفتہ رفتہ ہی علم حاصل ہوا ہوگا، پھر اس کے ساتھ یہ بات بھی نظر انداز نہ ہونی چاہیے کہ یہی حضرت ابن عمرؓ جو یہاں مسح کے بارے میں سوال کر رہے ہیں، ان ہی کے ہاتھ رفعِ یدین کا جھنڈا ہے۔ جبکہ خلفاءِ ثلاثہ سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور اس کی بحث اپنے موقع پر کافی و شافی آئے گی، ان شاء اللہ تعالےٰ۔

---

[1] حاشیہ ہدایہ مطبوعہ نولکشور ۱۴۱۔ میں یہ بھی ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطاء سے یہ قول نقل کیا:۔ ''عکرمہ نے غلطی کی، میں نے خود حضرت ابن عباسؓ کو مسح خفین کرتے ہوئے دیکھا ہے'' اور بیہقی نے موسیٰ بن سلمہؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت ابنِ عباسؓ سے مسحِ خفین کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ ''مسافر کے لئے تین دن تک جائز ہے۔'' (مؤلف)

افاداتِ انور: فرمایا:۔ خف کا ترجمہ اردو میں موزہ مناسب نہیں (کیونکہ اردو میں موزہ کا استعمال جراب کے لئے ہوتا ہے۔ جس کو بغیر جوتا کے پہن کر نہیں چل سکتے) خف وہ ہے جس کو پہن کر چل سکیں یعنی مسافت طے کر سکیں، اسی لئے اخفاف کا استعمال اونٹ کے پاؤں کی ٹاپ کے لئے ہوتا ہے کہ وہ ان سے چلتا ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ خف کا ترجمہ چرمی موزہ کیا جائے، تو پھر اشکال مذکورہ باقی نہ رہے گا، واللہ اعلم۔

فرمایا:۔ حدیثِ مذکورہ میں جوربین و نعلین کا ذکر قطعاً نہیں ہے، اور وہ یقیناً وہم ہے، کیونکہ یہ واقعہ ستر طریقوں سے روایت ہوا ہے کسی نے بھی اس میں مسحِ جوربین و نعلین کا ذکر نہیں کیا، اس لئے امام ترمذی نے جو روایت ذکر کی ہے، وہ بھی قطعاً و یقیناً وہم ہے، اور یہی کہا جا سکتا ہے کہ امام ترمذی نے اس روایت کی تصحیح فقط صورتِ اسناد کے لحاظ سے کر دی ہے۔

مسح عمامہ کی بحث: اس مسئلہ کی نہایت مکمل و مرتب بحث رفیقِ محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری دامت فیوضہم نے معارف السنن میں لکھی ہے، جس کو حسبِ ضرورت اختصار کے ساتھ یہاں درج کرتا ہوں:۔

بیانِ مذاہب: امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی، ابن مبارک اور ثوری (اسی طرح امام مالک وحسن بن صالح) کا قول ہے کہ فریضۂ مسحِ راس صرف عمامہ پر مسح کرنے سے ادا نہ ہوگا اور اسی کو ابن المنذر نے عروہ ابن الزبیر، شعبی، نخعی، و قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے، اور دوسروں نے حضرت علیؓ ابن عمرؓ و جابرؓ سے بھی نقل کیا ہے، نیز خطابی و ماوردی نے اکثر علماء کا یہی مذہب قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے بہت سے اہل علم، صحابہ و تابعین کا قول یہی بتلایا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ نے اگرچہ مسحِ عمامہ کی حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے تخریج کی ہے، لیکن اس کے لئے مستقل باب و ترجمہ قائم نہیں کیا، معلوم ہوا کہ اس میں ان کے نزدیک کچھ ضعف ہوگا۔ کیونکہ میں نے ان کی یہ عادت دیکھی ہے کہ اگر حدیث قوی بھی ہو اور اس میں کوئی لفظ متردد فیہ یا محلِ انظار ہو تو اس کو صحیح بخاری میں لے تو آتے ہیں، مگر اس لفظ پر ترجمۃ الباب قائم نہیں کرتے نہ اس سے مسئلہ نکالتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مسحِ عمامہ میں ان کو تردد ہے، اور اسی لئے اس کو مذہب نہیں بنایا، واللہ اعلم۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صرف عمامہ پر مسح کرنے سے بھی فرض ادا ہو جائے گا، یہ رائے امام احمد، اوزاعی، اسحٰق، ابوثور، ابن جریر و ابن المنذر کی ہے، اور اس کو حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، انس بن مالک، ابی امامہ، سعد ابن ابی وقاص، ابوالدرداء اور عمر بن عبدالعزیز، مکحول حسن و قتادہ سے بھی نقل کیا گیا ہے، پھر ان حضرات میں سے بعض نے اس عمامہ کو طہارت کی حالت میں سر پر باندھنے کی شرط کی، بعض نے کہا کہ وہ عمامہ ''محنکہ'' ہو، یعنی اس کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے سے لا کر باندھا گیا ہو کچھ حضرات نے بلا کسی شرط کے بھی جائز کہا، ابنِ قدامہ نے ''المغنی'' میں لکھا کہ اگر عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے سے نہ لایا گیا اور نہ اس کا سرا چھوڑا گیا تو اس پر مسح جائز نہیں، کیونکہ ایسے عمامے اہلِ ذمہ (کفار و مشرکین) کے ہوتے ہیں۔ اور ان کے اتارنے میں کوئی کلفت و زحمت نہیں ہوتی الخ اور اگر سر کے سامنے کے حصہ پر مسح کیا تو شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ مسحِ عمامہ سے اس کی تکمیل کر لے (شرح المہذب ۱/۴۰۷۔ اوالمغنی ۱/۲۱۱۔ وغیرہما)

امام محمدؒ نے اپنے موطاء میں ذکر کیا:۔ ''ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ مسح عمامہ پہلے تھا پھر متروک ہو گیا''۔ علماء نے ذکر کیا کہ امام محمدؒ کے اس طرح کے جملے ''(بلاغات)'' مسند ہیں، اور قاضی ابوبکر کی ''عارضۃ الاحوذی'' سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ بھی امام شافعیؒ کی طرح مسحِ ناصیہ کے بعد مسحِ عمامہ سے سنت استیعاب کی ادائیگی کے قائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ باوجود کامل تتبع و تلاش کے مجھے یہ بات فقہاءِ حنفیہ کی کتابوں میں نہ مل سکی، ایسے ہی سنت استیعاب کی ادائیگی کا قول امام مالکؒ سے عارضۃ الاحوذی میں نہیں ہے، لیکن میں نے اس کو بعض کتبِ مالکیہ اور ''مقدمات ابن رشد الکبیر'' میں دیکھا ہے۔

دلائل حنابلہ: (۱) حدیثِ بلال و مسلم میں ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو دیکھا آپ نے خفین اور دوپٹہ پر مسح فرمایا۔

(۲) حدیث عمرو بن امیہ بخاری میں کہ میں نے رسولِ اکرم ﷺ کو عمامہ اور خفین پر مسح فرماتے ہوئے دیکھا۔

(۳) حدیثِ ثوبان ابوداؤد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سریہ (فوجی دستہ) بھیجا، ان کو وہاں جا کر ٹھنڈ کا اثر ہو گیا، جب آپ کی خدمت میں واپس لوٹے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عماموں اور چرمی موزوں پر مسح کریں۔

دلائلِ ائمہ ثلاثہ: (۱) ارشادِ باری عزاسمہ'' وامسحوا برؤسکم ''میں مسحِ راس کا حکم ہے، عمامہ کو سر نہیں کہہ سکتے نہ اس کو سر کا حکم دے سکتے ہیں، چونکہ امرِ قرآنی قطعی ہے، اور ایسے ہی سنتِ مسح راس بھی متواتر ہے، ان کے مقابلہ میں جن اخبارِ احاد سے مسحِ عمامہ ثابت ہے، وہ ظنی ہیں، ان کی وجہ سے امرِ قطعی کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے یہ کہ ان اخبار میں بھی مسحِ عمامہ پر اختصار واکتفاء اور سرے سے مسحِ راس کی نفی بہ صراحت نہیں ہے، بلکہ حدیثِ مغیرہ (بہ روایت مسلم وغیرہ) میں بہ صراحت ہے کہ حضور علیہ السلام نے ناصیہ، عمامہ اور خفین کا مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ بعض طرقِ روایت میں ناصیہ کا ذکر بطورِ اختصار متروک ہوا ہے تیسرے یہ کہ سر مستقل عضو ہے، جس کی طہارت مسح قرار دی گئی ہے، اس لئے سر پر کوئی چیز مسح سے حائل و مانع ہو تو اس کا مسح صحیح نہ ہوگا، جیسے تیمم میں اگر منہ اور ہاتھوں پر کوئی کپڑا ڈال کر اس پر مسح کریں تو کسی کے نزدیک بھی وہ تیمم درست نہ ہوگا۔

دلائلِ حنابلہ کا جواب: ان کے دلائل کا جواب دس صورتوں سے دیا گیا ہے، جو درج ذیل ہیں:۔

(۱) محدثِ شہیر حافظ ابو عمر ابنِ عبدالبر نے فرمایا کہ مسحِ عمامہ کی احادیث (بہ روایت عمرو بن امیہ، بلال، مغیرہ وانس) سب معلول ہیں، اور امام بخاری نے جو حدیثِ عمرو روایت کی ہے، اس کا فسادِ اسناد ہم نے اپنی کتاب ''الاجوبۃ عن المسائل المستغربہ من البخاری'' میں بیان کیا ہے۔ (شرح المواہب للزرقانی، التعلیق المجد عن الاستذکار، البدایہ لابن رشد۔ والفتوحات المکیہ) اصیلی نے کہا کہ عمامہ کا ذکر حدیثِ عمرو بن امیہ میں اوزاعی سے خطأً ہوا ہے، کیونکہ شیبان، حرب وابان تینوں نے اس بارے میں اوزاعی کی مخالفت کی ہے لہٰذا جماعت کو ایک پر ترجیح دینی چاہیے'' محقق عینی نے اصیلی کا قولِ مذکور نقل کر کے اس پر تعقب بھی کیا ہے کہ اوزاعی کے تفرد کو محض خطاء پر محمول کرنا محدثانہ اصول سے قابلِ تنقید ہے، کیونکہ زیادتِ ثقہ بھی تو ہو سکتی ہے، جو دوسری روایات کے منافی نہ ہونے کی صورت میں مقبول ہوا کرتی ہے (عمدۃ القاری ۸۵۴۔۱)۔

(۲) امام بیہقی، علامہ خطابی وغیرہ محدثین کی رائے یہ ہے کہ بعض روایات میں اختصار ہو گیا ہے، اور مراد ان میں بھی مسح عمامہ و ناصیہ دونوں ہیں، توجیہ مذکور کی صحت اس سے معلوم ہوتی ہے کہ بعض طرقِ روایت حدیثِ مغیرہ میں اور حدیثِ بلال میں بھی مسحِ خفین و ناصیہ و عمامہ تینوں کا ذکر ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) قرآن مجید میں مسحِ راس کی تصریح ہے، احادیثِ صحیحہ میں مسحِ عمامہ کے ساتھ مسحِ ناصیہ بھی مروی ہے، اس کے بعد جن احادیث میں صرف مسحِ عمامہ کے بغیر مسح ناصیہ کا ذکر ہے، ان میں احتمال باقی احادیث کی موافقت کا بھی ہے اور مخالفت کا بھی، اس لئے ان کی موافقت اور قرآن مجید کی مطابقت پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، گویا مسحِ عمامہ کی صورت میں قدرِ مفروض مسحِ ناصیہ یا سر کے کچھ کھلے ہوئے حصوں پر ہاتھ پھیرنے سے ادا ہو گئی، خواہ ان کا ذکر آیا یا نہ آیا۔

علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا:۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح راس کو فرض کہا ہے اور حدیث میں تاویل کا احتمال ہے، لہٰذا یقینی بات کو احتمال والی بات کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے۔

تنبیہ: صورتِ مذکورہ میں مسح عمامہ کو تبعاً تسلیم کر لیا گیا ہے، یعنی اصالۃً تو ادا ءِ فرض کے طور پر مسحِ بعض راس ہوا اور تبعاً ادا ءِ سنت واستحباب کے طور پر مسحِ عمامہ ہوا جیسا کہ علامہ خطابی کی عبارت سے بھی ظاہر ہوتا ہے، انھوں نے لکھا:۔

''اکثر فقہاء نے مسح عمامہ کا انکار کیا ہے، اور حدیثِ مسح عمامہ میں اختصارِ مسح بعض راس کا بیان بتلایا ہے، یعنی ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض اوقات حضور کریم ﷺ نے کل سر (مقدم و موخر) کا مسح نہیں فرمایا، اور نہ سرِ مبارک سے عمامہ اتارا، نہ اس کو کھولا۔ اور حدیثِ مغیرہ کو اسی صورت کی تفسیر مانا کہ انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے وضو کا حال بتلاتے ہوئے ظاہر کیا کہ آپ نے ناصیہ اور عمامہ پر مسح فرمایا، یعنی مسحِ ناصیہ کو مسح عمامہ کے ساتھ ملا کر بیان کیا، اس طرح اداءِ واجب مسح تو مسحِ ناصیہ سے ہوا کیونکہ وہ سر کا جزو ہے اور مسحِ عمامہ اس کے تابع ہو گیا، جیسے مروی ہے کہ آپ نے چرمی موزہ کے اوپر مسح کیا اور اس کے نچلے حصّہ پر بھی کیا بطور اسکے تابع کے، (معالم السنن ۵۷۔۱)

اس کے بعد جو چوتھی توجیہ آرہی ہے، اس میں بھی تبعاً کا لفظ استعمال ہوا ہے، مگر وہ قصداً کے مقابلہ میں ہے، اصالۃً کے مقابلہ میں نہیں اور وہ توجیہ قاضی ابوبکر بن العربی کی ہے، فیض الباری میں دونوں توجیہ خلط ملط ہو گئی ہیں اور خطابی کی عبارت قاضی صاحب کی توجیہ کے ذیل میں نقل ہو گئی ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔ والعلم عنداللہ تعالے (مؤلف)۔

(۴) مسحِ عمامہ کا ثبوت کسی نص و عبارت سے تو ہے نہیں، نبی کریم ﷺ کے فعل سے ہوا ہے، اس کو جس طرح صحابی نے دیکھا اور سمجھا، اسی طرح نقل کر دیا، صحابی نے دیکھا کہ آپ نے سر کا مسح قصداً و ارادۃً فرمایا اور مسح کے ذیل میں جو تبعاً یعنی بلا قصد و ارادہ عمامہ کو تر ہاتھ لگے تو اس کو ظاہری صورتِ مسح ہونے کے سبب سے مسحِ عمامہ سے تعبیر کر دیا۔ جیسے اب بھی کوئی عمامہ باندھے ہوئے کچھ حصہ سر کا مسح کرے تو اس حالت میں عمامہ کو بھی ہاتھ لگ جاتے ہیں، غرض صحابی نے جیسا دیکھا مسح صورۃ و تبعاً عمامہ پر بھی تھا، گو حقیقۃً و قصداً نہ تھا، اس کو خارجی صورت و ظاہری سطح کے لحاظ سے جیسا دیکھا بے کم و کاست بیان کر دیا، پھر بعد کے دوسرے راویوں نے اگر صحابی کے مقصد و غرض کو نہ سمجھا اور اس کے ذکر کردہ مسح کو حقیقی و قصدی مسح قرار دے دیا تو اس کی ذمہ داری صحابی پر نہیں ہے۔

دفع مغالطہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ جواب قاضی ابوبکر بن العربی کا ہے اور ان کی مراد جو عام طور سے سمجھی گئی ہے وہ غلط ہے، اسی طرح اس کی بنیاد پر جو بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ حضور علیہ السلام نے مسحِ ناصیہ کے بعد عمامہ کو درست فرمایا تھا، جس کو راوی (صحابی) نے مسح سمجھ لیا۔ اور بیان کر دیا کہ آپ نے عمامہ پر مسح فرمایا ہے، یہ جواب بھی میرے نزدیک موزوں نہیں ہے کیونکہ اس سے صحابی کی تغلیط لازم آتی ہے، جس نے واقعہ کا مشاہدہ کر کے بیان کیا، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ صحابۂ کرام بے سوچے سمجھے روایت کرتے تھے، حالانکہ وہ افرادِ امت میں سب سے زیادہ ذکی و فہیم تھے۔ (سرورِ انبیاء اعلم الاولین والآخرین علیہ السلام کی مصاحبت کے لئے اذکیائے امت ہی کا انتخاب ضروری بھی تھا۔)

لہٰذا یہ امر ناممکن بھی ہے کہ صحابی نے عمامہ درست کرنے اور مسحِ شرعی کے فرق کو نہ سمجھا ہو، ہم نے قاضی صاحب کی صحیح مراد متعین کر دی ہے، جس سے نہ صرف صحابی کی تغلیط سے بچ جاتے ہیں بلکہ اس کی تصویب نکلتی ہے۔

(۵) مسحِ عمامہ کسی عذر سے ہوا ہوگا، جیسے زکام، درد سر، ٹھنڈ کا اثر وغیرہ، دماغی تکالیف، اس کی تائید حدیثِ ثوبان سے بھی ہوتی ہے کہ حضور علیہ السلام نے ایک فوجی دستہ بھیجا تھا، ان کو سفر میں ٹھنڈ لگ گئی، واپسی پر آپ نے ان کو مسحِ عمامہ خفین کی اجازت مرحمت فرمائی علامہ بنوری دام فیضہم نے لکھا کہ یہ اور اس سے پہلے کی توجیہ قاضی عیاض[1] نے ''العارضۃ'' ۱۵۲۔۱ میں ذکر کی ہیں، لیکن توجیہ سابق کا نفاذ ان کے مذہب (مالکی) پر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے یہاں مسح راس میں استیعاب بلا حائل شرط ہے، البتہ باقی مذہب کی رو سے توجیہِ مذکور درست ہے۔

(۶) مسحِ عمامہ سے مراد تو مسحِ متعارف شرعی ہی ہے، یعنی حقیقیۃً سر کا مسح مگر چونکہ وہ اس حالت میں تھا کہ سر پر عمامہ تھا، اس لئے اس حالت کا ذکر کر دیا گیا، یہ جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ۴۳۵۔۱ میں لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ مراد بھی عرفِ عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو سکتی ہے، اور غرضِ راوی اس حالت کے ذکر سے عمامہ باندھے ہوئے سر کے مسح کا طریقہ بتلانی ہوگی، جیسے حدیثِ

---

[1] یہاں عیاض بجائے ابوبکر بن العربی سبقتِ قلم یا طباعت کی غلطی سے ہو گیا ہے کما ہو الظاہر یوں قاضی عیاض اور ابن العربی دونوں مالکی ہیں۔ واللہ تعالے اعلم۔

ابی داؤد میں ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے عمامہ کے نیچے سے ہاتھ داخل کر کے سر کے اگلے حصہ کا مسح فرمایا، اور عمامہ کو نہیں کھولا (نہ سر سے اتارا)

(۷) مسح کا مقصد سر کو تری پہنچانا ہے، اس لئے اگر عمامہ چھوٹا ہو جو پورے سر پر نہ آئے، اور سر کے اطراف کھلے ہوں، جیسا کہ بہت سے لوگ باندھتے ہیں، یا عمامہ کا کپڑا جھانا اور باریک ہو، جس سے تری سر تک پہنچ جائے تو باوجود عمامہ کے بھی مقصود حاصل ہو جائے گا اس توجیہ کی تائید لفظِ خمار سے ہوتی ہے جو بجائے عمامہ کے حضرت بلالؓ سے مسلم، نسائی، ترمذی میں مروی ہے۔

گویا ایسے عمامہ کو باریک کپڑے اور چھوٹے ہونے کے باعث (عورتوں کی اوڑھنی یا دوپٹہ) سے تشبیہ دی گئی، ابن جزری نے امام نووی سے نقل کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمامہ نماز سے خارج اوقات میں تین ہاتھ کا ہوتا تھا، اور نمازوں کے لئے سات ہاتھ کا یہ مقدار العرف الشذی میں مذکور ہے، مگر نووی سے شرح[1] مواہب زرقانی ۴-۵ میں چھوٹے عمامہ کی مقدار چھ ہاتھ اور بڑے کی بارہ ہاتھ لکھی ہے یہ توجیہ شیخ ابوالحسن سندی نے حاشیۂ نسائی میں ذکر کی۔ اور ان کے علاوہ بہت سے علماء نے لکھی ہے۔

(۸) احتمال ہے کہ مسح عمامہ کا وقوع نزولِ مائدہ سے پہلے ہوا ہو، اس لئے وہ اس سے منسوخ ہو گیا، یہ توجیہ بھی شیخ ابوالحسن سندی نے لکھی ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیثِ مغیرہ کا تعلق غزوۂ تبوک یا اس سے واپسی کے زمانہ سے ہے، اور آیتِ سورۂ مائدہ غزوۂ بنی المصطلق میں اتری ہے اس لئے اس کا نزول غزوۂ تبوک سے قبل ٹھیرتا ہے، واللہ اعلم۔

(۹) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اگر مسحِ عمامہ پر اکتفا کرنا ثابت ہو تو اس کو وضوء علی الوضوء اور وضوء بغیر حدث کے واقعات میں سے شمار کیا جائے، کیونکہ میرے نزدیک وضوء کی قسم کا ثابت ہے، اگرچہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا ہے چنانچہ حضرت علیؓ سے نسائی ۳۲-۱ میں وضوء بغیر حدث میں وضوءِ ناقص ثابت ہے، اس میں ہے کہ آپ نے چہرہ، ہاتھوں، سر اور پاؤں کا مسح کیا، اور طحاوی وغیرہ میں بھی اس کا ثبوت بیان ہو چکا ہے، جس طرح وضوء بغیر حدث میں پاؤں کا مسح منقول ہے، اسی طرح مسحِ عمامہ بھی ہو سکتا ہے، علامہ بنوری عم فیضہم نے لکھا کہ یہ جواب صرف حضرتؒ کا ہے، جو کسی اور سے میرے علم میں نہیں آیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری شریف میں مزید فرمایا:۔ مجھے تتبع طرق سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب کا واقعہ جو جعفر[2] بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ کے واسطہ سے روایت کیا ہے اور جو واقعہ آگے باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق میں جعفر بن عمرو اپنے باپ کے واسطہ سے روایت کر رہے ہیں، دونوں کا ایک ہی واقعہ ہے۔

پس اگر ان کا ایک ہونا واقع میں بھی صحیح ہو جیسا کہ جمع طرقِ روایات سے مجھے متبادر معلوم ہوا تو زیادہ قرینِ قیاس یہ بات ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس واقعہ میں وضوءِ کامل نہیں فرمایا بلکہ صرف عمامہ و خفین کے مسح پر اکتفاء کی ہے، لہٰذا یہ ایک قسم کا وضوء ہی ہوا۔

(۱۰) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جب ہم حدیثِ مغیرہ کے طرقِ روایات میں تامل و غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی واقعہ کو راویوں نے مختلف تعبیرات سے ادا کیا ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے سر اور خفین کا مسح فرمایا، اس میں عمامہ کا ذکر نہیں کیا، دوسری روایت میں ہے کہ وضوء فرمایا اور خفین کا مسح کیا، اس میں مسحِ راس کا بھی ذکر نہیں کیا، شاید اس لئے کہ توضأ میں پورا وضوء آ

---

[1] حافظ نے فتاویٰ میں لکھا کہ مجھے حضور علیہ السلام کے عمامہ کی لمبائی میں کوئی مقدار متعین، مستحضر نہیں ہے، اور حافظ عبدالغنی سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو کچھ نہ بتلایا، علامہ سیوطی نے فرمایا کہ اس کی مقدار کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، خبر سے دس ہاتھ معلوم ہوتی ہے، اور ظاہر یہ ہے دس ہاتھ یا کچھ زیادہ ہوگا۔ علامہ سخاوی نے لکھا کہ سفر میں آپ کا عمامہ سفید اور حضر میں سیاہ تھا۔ اور دونوں سات ہاتھ کے تھے۔ (شرح الزرقانی علی المواہب ۴-۵)

[2] اس جگہ فیض الباری ۳۰۴-۱ سطر ۲۳ میں قال اخبرني عمرو بن امية ان اباه اخبره کی جگہ عبارت یوں ہونی چاہیے:" قال اخبرني جعفر بن عمر وبن اميه ان اباه عمراً اخبره۔" اور سطر ۲۴ میں بجائے يرويها عمرو بن امية عن ابيه کے يرو يها جعفر بن عمرو عن ابيه" ہونی چاہیے۔ (مؤلف)

گیا، چنانچہ تیسری روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز والا وضوء کیا پھر خفین کا مسح فرمایا (اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضوء کئی قسم کا تھا اور وضوءِ صلوۃ کے علاوہ دوسری قسم کے وضوء بھی صحابۂ کرام کے علم تھے، اس لئے حافظ ابن تیمیہ کی رائے درست نہیں کہ وضوء نماز کے علاوہ کوئی دوسرا وضوء ثابت نہیں ہے (واللہ اعلم)

چوتھی روایت میں ہے کہ ناصیہ، عمامہ اور خفین کا مسح فرمایا، اس میں ناصیہ وعمامہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے، یہ سب تعبیرات ایک ہی حدیث کی اور ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، جن کو صحیح مسلم نے جمع کر دیا ہے اور ترمذی میں روایت ہے کہ خفین وعمامہ پر مسح فرمایا۔

ان سب طرقِ روایات کے الفاظ جمع کر کے دیکھیں تو یقین ہو جاتا ہے کہ مسح راس تو اس واقعہ میں ضرور ہی ہوا ہے، اگر سارے سر کا نہیں تو ناصیہ کا، جس کو راوی کبھی ذکر کرتا ہے، کبھی وضوء کے جامع الفاظ میں لپیٹ دیتا ہے، کبھی مسح عمامہ کا ذکر کر دیتا ہے کہ وہ نئی اور غیر متعارف بات تھی، پھر یہ بحث رہ جاتی ہے کہ سر کا مسح قصداً ہوا یا بلا قصد، اصالۃً ہوا یا تبعاً، تکمیلِ استیعاب کے لئے ہوا یا اور کسی وجہ سے وغیرہ، حدیثِ مغیرہ کا تعلق ایک ہی واقعہ سے ہونے کا ثبوت سیاقِ نسائی باب کیف المسح علے العمامہ سے بھی ظاہر ہے اور ابوداؤد باب المسح علی الخفین سے بھی، لیکن باوجود اس کے بھی ابو داؤد نے ایک طریق میں روایت ان الفاظ سے کی ہے:۔ کان یمسح علے الخفین وعلی ناصیة وعلی عمامة گویا یہ حضور علیہ السلام کی عادتِ مستمرہ تھی، حالانکہ اس میں صرف ایک جزئی واقعہ کا حال بیان ہوا تھا، جو غزوۂ تبوک[1] سے واپسی میں پیش آیا تھا (معارف السنن ۳۵۴۔۱)

(۱۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری درسِ بخاری میں تیسری توجیہ[2] مفصل حسب ذیل ارشاد فرمائی:۔ میرے نزدیک واضح وحق بات یہ ہے کہ مسح عمامہ تو احادیث سے ثابت ہے اور اسی لئے ائمہ ثلاثہ نے بھی (جو صرف مسحِ عمامہ کو اداءِ فرض کے لئے کافی نہیں سمجھتے، اس امر کو تسلیم کر لیا ہے اور استحباب یا استیعاب کے طور پر اس کو مشروع بھی مان لیا ہے، پس اگر اس کی کچھ اصل نہ ہوتی تو اس کو کیسے اختیار کر سکتے تھے، میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف الفاظ پر جمود کر کے دین بناتے ہیں، بلکہ امورِ دین کی تعیین کے لئے میرے نزدیک سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ امت کا توارث اور ائمہ کا مسلکِ مختار معلوم کیا جائے، کیونکہ وہ دین کے ہادی ورہنما اور اس کے بینار وستون تھے اور ان ہی کے واسطہ سے ہم کو دین پہنچا ہے، ان پر اس کے بارے میں پورا اعتماد کرنا پڑے گا۔ اور ان کے بارے میں کسی قسم کی بھی بدگمانی مناسب نہیں ہے۔

غرض مسحِ عمامہ کو جس حد تک ثابت ہوا۔ ہمیں دین کا جزو ماننا ہے، اسی لئے اس کو بدعت کہنے کی جرأت بھی ہم نہیں کر سکتے (جو بعض کتابوں میں لکھدیا گیا ہے) اور اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس کے ثبوت سے انکار نہیں کیا اور صرف اتنا کہا کہ تھا پھر منسوخ ہوا۔

اور نسخ کا اطلاق سلف میں عام معنی پر ہوتا تھا، جس میں تقییدِ مطلق، تخصیصِ عام اور تاویلِ ظاہر بھی شامل تھی، اس کی تصریح حافظ ابن تیمیہ وابنِ حزم نے بھی کی ہے، اور امام طحاویؒ نے تو اس میں مزید توسع کیا تھا، اور کوئی امر اگر صحابۂ کرامؓ کے نزدیک کسی طور پر تھا، اور پھر وہ دوسرے طریقہ پر ظاہر ہوا تو اس کو بھی انھوں نے ''نسخ'' کہا۔ مثلاً ''ابراد'' کو وہ حضرات تعجیل پر محمل کرتے تھے، لیکن جب رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراد کو اپنے عمل سے واضح کیا تو ان کے خیال کے خلاف بات ظاہر ہوئی اور اس پر امام طحاویؒ نے ''نسخ'' کا اطلاق کیا، اسی طرح مسئلۂ رفعِ یدین وغیرہ بہت سے مسائل ومواقع...... میں انھوں نے کیا ہے اسی توسع کے سبب سے سلف کے کلام میں نسخ کا اطلاق بہ کثرت ملے گا، جو لوگ ان کے طرز وطریق سے واقف نہیں، وہ نسخ کے اطلاق سے متحیر ہوتے ہیں، ہم نے اس کے متعلق وضاحت کر دی تا کہ ہر جگہ نسخ کے مشہور ومتعارف معنی نہ سمجھے جائیں۔

---

[1] ''تبوک'' ایک مشہور مقام ہے جو دمشق کے راستہ میں مدینہ منورہ سے تقریباً نصف مسافت پر ۱۳۔۱۴ منزل دور ہے اور غزوۂ تبوک آخری غزوہ ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت فرمائی ہے، جمعرات کے دن رجب ۹ھ میں اس کے لئے سفر فرمایا تھا (انوار المحمود ۶۴۔۱)

[2] اس توجیہ کو ''معارف السنن'' میں وجہ سادس کے تحت بہت مختصر لکھا ہے۔

غرض مسح عمامہ کو یا تو بدرجۂ مباح رکھا جائے گا، جیسا کہ ابوبکر رازی نے "احکام القرآن" میں لکھا، اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس سے سنتِ استیعاب[1] ادا ہو جاتی ہے، لیکن کتب فقہ حنفی میں اس کا ذکر کچھ نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس سے سنتِ استیعاب ادا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ سر پر بھی مسح بقدر واجب کر لیا گیا ہو میری رائے بھی یہی ہے کہ اس صورت سے سنت استیعاب مسح اسے ضرور ادا ہونی چاہئے کیونکہ اباحت کا درجہ دینا تو اس وقت مناسب ہے کہ مسحِ عمامہ کا ثبوت حضور علیہ السلام سے صرف بطور عادت کے ہو، اور اگر بطور سنتِ مقصودہ کے ہو تو اس سے سنتِ تکمیل مسح راس کی ادائیگی بھی ضرور مان لینی چاہیے۔

فائدہ مہمہ علمیہ:

شروع میں ہم نے لکھا تھا کہ حافظ حدیث علامہ ابوعمرو بن عبدالبر نے تمہید میں لکھا کہ مسح عمامہ کی ساری احادیث معلول ہیں، اس پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب (بروایت جعفر بن عمرو بن ابیہ، جو امام بخاری نے ذکر کی ہے)...... کو باوجود امام بخاریؒ کی روایت کے معلول قرار دینا مشکل ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کے اعلال کا سبب جلالتِ قدر امام اوزاعی کے انکار کیا ہے (فتح الباری ۲۱۵۔۱)

معلول کیا ہے؟: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ عام طور سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ معلول کو جس معنی میں محدثین بولتے ہیں وہ بہ اعتبار لغت کے درست نہیں، کیونکہ معلول علَّ سے ہے جس کے معنی دوبارہ پلانے کے ہیں، اور پہلی بار پلانے کو نہل کہتے ہیں، اور تعلیل علت (بہانہ و بہلاوہ) سے بھی آتا ہے اور علَّ سے بھی، جس سے شاعر کا قول ہے۔ ولا تبعدینی من جنابك المعلّل "تعلیل بمعنی بیان علت نہیں آتا، البتہ اعلال علت سے ہے، بمعنی تغیر و تبدیلی، لہٰذا زیادہ مناسب لفظ محدثین کے لئے معَلّ تھا، میں کہتا ہوں کہ ابن ہشام شرح قصیدۂ بانت سعاد میں معلول کو بھی صحیح ثابت کیا ہے، مگر اس کے سوا کوئی نقل میری نظر سے نہیں گذری،

حضرت عثمانیؒ نے لکھا کہ معلول کا لفظ بڑے بڑے محدثین، امام بخاری، ترمذی، دارقطنی وغیرہ نے استعمال کیا ہے اور گو اس پر بعض علماء نے باعتبار لغت کے اعتراض کیا ہے مگر بعض کتب لغت میں علَّ الشیٔ اذا اصابتہ علۃ کا مادہ بھی نقل ہوا ہے، لہٰذا محدثین کا معلول اسی سے ماخوذ کہا جائے گا...... اور بعض علماء نے کہا:۔ چونکہ اہل فن کی عبارات میں اس کا استعمال بہ کثرت ہوا ہے اور لغت سے بھی صحیح ہے، اس لئے اس کا استعمال بہ نسبت دوسرے الفاظ کے زیادہ بہتر ہوگا (مقدمہ فتح الملہم ۵۴)

بَابٌ اِذَا اَدْخَلَ رِجْلَيْهِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ

(بہ حالتِ طہارت دونوں پاؤں میں موزے پہننا)

(۲۰۳) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ ثَنَا زَكَرِيَّا عَنْ عَامِرٍ عَنْ عُرْوَةَ بنِ الْمُغِيْرَةِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ سَفَرٍ فَاَهْوَيْتُ لِاَنْزِعَ خُفَّيْهِ فَقَالَ دَعْهُمَا فَاِنِّيْ اَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا:

ترجمہ: عروہ ابن المغیرہ اپنے باپ (مغیرہ) سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا تو میرا ارادہ ہوا کہ (وضوء کرتے وقت) آپ کے موزے اتار ڈالوں، تب آپ نے فرمایا کہ انھیں رہنے دو! کیونکہ جب میں نے انھیں پہنا تھا تو میرے پاؤں پاک تھے، لہٰذا آپ نے ان پر مسح کر لیا۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ اگر دونوں پاؤں پاک ہونے کی حالت میں چرمی موزے پہنے جائیں تو ان پر مسح درست ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں حدیث کا ہی لفظ ذکر کر دیا ہے، کیونکہ وہ یہاں تحقیق مسئلہ نہیں کرنا

---

[1] فیض الباری ۳۰۴۔ سطر ۹،۱۰ میں بجائے استیعاب کے استحباب چھپ گیا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے۔

چاہتے، اس لئے کہ طہارت کاملہ کا وجود خفین پہننے کے وقت ضروری ہونا یا حدث کے وقت، یہ بات مراحلِ اجتہاد سے ہے اور حدیث میں دونوں شرح کی گنجائش ہے، امام بخاریؒ کا رجحان اگر کسی ایک طرف ہوتا تو وہ ترجمۃ الباب میں کوئی لفظ اس کی طرف اشارہ کرنے کو لاتے، جیسا کہ ان کی عادت ہے۔ ؎ آفرین باد برین ہمتِ مردانہ تو

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام بخاریؒ کے اس طرز سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں حنفیہ کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ قولہ علیہ السلام اوخلتہما طاہرتین سے معلوم ہوا کہ موزوں کا بہ حالتِ طہارت عن الحدث پہن لینا جوازِ مسح کے لئے کافی ہے اور اس سے زیادہ کوئی شرط کمال طہارت وقت لبس وغیرہ ضروری نہیں ہے (لامع الدراری ۸۹۔۱)

بحث ونظر: اس امر پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص وضوء کامل کے بعد خفین کو پہنے گا، اس کو بحالتِ اقامت ایک دن ایک رات اور بحالتِ سفر تین دن اور تین رات تک مسح کرنا جائز ہے، اس میں اہلِ سنت والجماعت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خوارج وشیعہ اس کے جواز سے منکر ہیں، اسی طرح ائمہ اربعہ کے نزدیک قدمین کا نجاستِ حقیقی وحکمی دونوں سے پاک ہونا شرطِ جوازِ مسح ہے۔ اور صرف داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ قدمین پر صرف نجاستِ حقیقی نہ ہو، اور موزے پہن لئے جائیں، تب بھی ان پر مسح جائز ہوگا، نجاستِ حکمی سے پاک ہونا ضروری نہیں ہے، اس کے بعد ایک جزئیہ میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہوا ہے، جو حسب ذیل ہے:۔

بیانِ مذاہب: امام ابوبکر رازی حنفی نے کہا:۔ ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ اگر دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے، پھر حدث سے قبل ہی طہارت کو مکمل کر لے تو حدچ کے بعد ان پر مسح کر سکتا ہے، اور یہی قول ہے ثوری کا اور امام مالک سے بھی اس کے مطابق منقول ہے اور امام طحاوی نے امام مالک وشافعی سے نقل کیا کہ مسح درست نہیں بجز اس کے خفین کو کمالِ طہارت پر پہنا ہو، حدیث الباب اور اس جیسی دوسری احادیث سے پہننے سے قبل طہارت کامل کر لینے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ جب پاؤں دھو لئے تو وہ پاک ہو گئے، خواہ باقی اعضاء کو دھوئے یا نہ دھوئے۔

علامہ موفق نے لکھا:۔ اگر ایک پاؤں دھو کر موزہ پہنے لیا، پھر دوسرا دھو کر پہنا تو ان پر مسح درست نہ ہوگا، یہ قول امام شافعی واسحٰق وغیرہ کا ہے اور امام مالک سے بھی ایسا نقل ہوا ہے، ہمارے بعض اصحاب نے امام احمدؒ سے ایک روایت میں اس کو جائز نقل کیا ہے اور یہی قول ابوثور واصحاب[1] الرائے کا ہے کیونکہ بہر حال حدث (بے وضوء ہونے کی صورت) کمالِ طہارۃ کے بعد پیش آئی ہے، نیز کہا گیا ہے کہ جو شخص دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے اور پھر باقی اعضاء دھوئے، تو اس کے لئے بھی مسح کرنا جائز ہے، اور یہ بات اس امر پر مبنی ہے کہ وضوء میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ (لامع الدراری ۸۹۔۱)

صاحبِ بحر نے لکھا:۔ مقصود تو یہ ہے کہ مسح ایسے خف پر ہو جو طہارتِ کاملہ کے بعد اس حالت میں بھی پہنا ہوا ہو جب وضوء والے پر پہلی بار حدث طاری ہو، اور یہ مقصود ان تمام حالتوں میں پایا جاتا ہے جن میں حنفیہ نے مسح کو جائز کہا ہے، اور جن احادیث کو شوافع پیش کرتے ہیں (حدیث الباب وحدیث ابن حبان وابن خزیمہ) ان میں کوئی تعرض ان حالات میں عدم جواز کی طرف ہے، اور اگر مفہومِ مخالف کے لحاظ سے استدلال کیا جائے، تو وہ طریقہ صحیح ہے، جیسا کہ علم الاصول میں بیان ہوا ہے، پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان احادیث میں اکمل واحسن صورت کا بیان ہوا ہو، اور اس امر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اکمل واحسن صورت وہی ہے، اس کے بعد علامہ عثمانیؒ نے لکھا:۔ حدیث الباب میں فانی ادخلتھما طاھرتین بطور بیانِ علت ارشاد فرمانا، اور ایسے ہی جوازِ مسح کو قدمین میں خفین کو بحالت طہارت داخل کرنے پر معلق کرنا جو حدیثِ صفوان وغیرہ میں ہے، یہ بظاہر اسی امر پر تنبیہ کے لئے ہے کہ مدار جوازِ مسح کا صرف قدمین کی طہارت لبسِ خفین کے وقت ہے۔ اگرچہ اس کا بحسن وکمال تحقق ووجود مرتب وکامل وضوء ہی کی صورت میں ہوگا، اور باقی اعضاء کی طہارت کو موزے پہننے کے وقت

[1] امام مزنی شافعی وداؤد وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے (لامع الدراری ۸۹۔۱)

کوئی دخل جوازِ مسح میں معلوم نہیں ہوتا، ورنہ صرف قدمین کی طہارت کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور وہ بھی خاص طور پر بیان علت کے موقع پر لہٰذا دار قطنی و حاکم کی حدیثِ انسؓ کہ جب کوئی وضوء کرکے خفین پہنے، تو ان پر مسح کرکے نماز پڑھتا رہے، بجز حالتِ جنابت کے، وہ بھی مشہور و متعارف صورت اور احسن و اولیٰ شکل پر محمول ہے، اس کا تعلق اصلِ اباحت و جواز مسح سے نہیں ہے، البتہ وقتِ حدث کمال طہارت کا وجوب دوسری دلیل سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم (فتح الملہم ۴۳۳ـ۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اعتراض اور عینی کا جواب

حافظ نے صاحبِ ہدایہ پر اعتراض کیا کہ انھوں نے شرط جوازِ مسح، طہارتِ کاملہ پر لبسِ خفین کو تسلیم کر لینے کے باوجود بھی طہارتِ کاملہ کو وقتِ حدث کے ساتھ خاص کر دیا اور حدیث الباب ان پر حجت ہے، محقق عینی نے جواب دیا کہ صاحبِ ہدایہ نے تو خود ہی وجہ بیان کر دی ہے کہ خف مانع ہے حلولِ حدث سے قدم کی طرف، لہٰذا اکمالِ طہارت کی شرط بھی منع کے موقع پر ہی کارآمد ہوگی اور وہ وقتِ حدث ہے نہ وقتِ لبس خفین، اس لئے صاحب ہدایہ کی بات نہایت معقول ہے، رہا حدیث کا صاحبِ ہدایہ کے خلاف حجت ہونا، وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ خفین کو قدمین کی طہارت کے بعد پہنا ہوا اور اس سے شرطِ جواز مسح کے لئے معلوم ہوئی، عام اس سے کہ طہارت وقتِ لبسِ خفین حاصل ہو یا وقتِ حدث، لہٰذا اس کو وقتِ لبس کے ساتھ مخصوص کر دینا امرِ زائد ہے، جو عبارتِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زائد بات اخذ کرنا خود دوسروں کے خلاف حجت ہوگا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو دوسرا جواب

راقم الحروف عرض کرتا ہی کہ جس صورت میں وضو کو پوری ترتیب صحیح کے ساتھ کیا اور آخر میں ایک پاؤں دھو کر ایک خف پہن لیا اور پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا پہن لیا تو اس صورت میں بھی طہارت کاملہ کے بغیر پہلے خف کو پہنا گیا اور شوافع کے قاعدہ اور حافظ کے دعوے کے لحاظ سے جواز مسح خلاف حدیث ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں امام مزنی جیسے تلمیذ کبیر و صاحب امام شافعی اور مطرف جیسے صاحب امام مالک اور ابن المنذر وغیرہ صاحب ہدایہ اور حنفیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں چنانچہ اس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کیا ہی اور اس معاملہ کو ہلکا کر کے پیش کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔

ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے:- حدیث الباب صاحب ہدایہ پر حجت ہے کیونکہ انھوں نے طہارت قبل لبس خفن کو شرط جواز مسح مان لیا ہے اور معلق بالشرط کا وجود بغیر اس شرط کے صحیح نہیں، پھر انہوں نے یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد کامل طہارت ہے (اس کے بعد لکھا) اگر کوئی شخص مرتب وضو کرے اور ایک پاؤں کا دھونا باقی رہ جائے کہ وہ خف کو پہن لے، اور پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا پہنے تو اکثر کے نزدیک مسح جائز نہیں، البتہ امام ثوری، کوفیین، مزنی صاحب الشافعی، مطرف صاحب مالک، اور ابن المنذر وغیرہ ہم نے اس کی اجازت دی ہے، کیونکہ اس نے ہر پاؤں میں خف کو طہارت کی حالت میں ڈالا ہے لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ تشنیہ کا حکم الگ ہوتا ہے واحد سے اور ابن دقیق العید نے اس کو ضعیف قرار دیا کیونکہ احتمال باقی ہے، پھر یہ بھی کہا کہ اگر اس کے ساتھ اس امر کی دلیل مل جائے کہ طہارت کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بات وزن دار بن سکتی ہے (فتح الباری ص ص ۲۱۶ ج ۱) شاید ایسی ہی کمزوری پر نظر کر کے امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں امام شافعی وغیرہ کی رائے کو ترجیح نہیں دی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد علمیہ: اس باب کے آخر میں حافظ ابن حجرؒ نے تین فائدے لکھے ہیں، جو بنظر افادہ ناظرین پیش ہیں:

(۱) مسح خفین کا جواز وضو، کے ساتھ خاص ہے غسل سے اس کا کچھ تعلق نہیں، یہ مسئلہ اجماعی ہے یعنی حالت جنابت و ضرورت غسل میں مسح خفین جائز نہیں۔

(۲) اگر مسح کے بعد اور مدت مسح پوری ہونے سے قبل خفین کو پاؤں سے نکال دے تو قائلین توقیت میں سے، امام احمد، اسحٰق وغیرہ کہتے ہیں کہ پھر سے وضو کا اعادہ کرے اور کوفیین[1]، مزنی، (شافعی) ابوثور اور ایسے ہی امام مالک ولیث بھی جبکہ زیادہ وقت نہ گذرا ہو۔ کہتے ہیں کہ صرف پاؤں دھولے، اور حسن، ابن ابی لیلی اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس پر پاؤں کا دھونا بھی ضروری نہیں، انہوں نے اس کو مسح رأس پر قیاس کیا کہ اگر کوئی شخص مسح راس کے بعد سر منڈا لے تو اس پر مسح کا اعادہ واجب وضروری نہیں ہوتا لیکن یہ قیاس واستدلال محلِ نظر ہے،

(۳) امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے توقیتِ مسح معلوم ہو، حالانکہ اس کے جمہور قائل ہیں، اور صرف امام مالک سے مشہور قول اس کے خلاف نقل ہوا ہے کہ جب تک خفین کو نہ اتارے مسح کرتا رہے اور اسی جیسا قول حضرت عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے امام مسلم نے حضرت علیؓ کی حدیث[2] توقیتِ مسح کے بارے میں روایت کی ہے، اور ابن خزیمہ کی حدیث[3] صفوان بن عسان سے بھی توقیت ثابت ہے، ان کے علاوہ ابوبکرہ سے بھی حدیث مروی ہے جس کی تصحیح امام شافعیؒ وغیرہ نے کی ہے۔ (فتح الباری ۲۱۶۔۱)

الی ھناقد تم الجزء الخامس (القسط السابع) من انوار الباری ولله الحمد و الشکر علے نعماۂ و منه الاستعانة فی مابقی من الشرح، وھوالاول والآخر و الظاھر و الباطن جل ذکرہ وعم احسانه،

وانا الاحقر الافقر

سید احمد رضا عفی عنہ ۷۔ستمبر ۱۹۶۴ء

نوٹ (اس جلد کا شرح حدیث کا مضمون یہاں ختم کیا جاتا ہے کیونکہ اگلی حدیث کا مضمون طویل ہے، اس سے اگلی جلد شروع کرنا موزوں ہوگا، اور یہ باقی جگہ علماء کرام کے بعض تبصروں کے لئے دی جاتی ہے۔

تقریظ حضرت مولانا عزیز احمد صاحب بہاری سہروردی دامت فیوضہم

الحمدللہ انوارالباری جلد دوم وسوم پیشِ نظر ہے، مضامین نہایت پرمغز، تحقیقات انیقہ عالیہ کو خوب خوب سلیقہ کے ساتھ اور برمحل جمع فرمادیا ہے، اردو دان اور اردو خوان اور مجھ جیسے ارباب علم کی خوشہ چینی کرنے والے، مطولات تک نارسا بہت بہت نفع برگیر ہوں گے۔ المرجو والمأمول من الله تعالیٰ کذلك، اللھم یسر الا تمام ولاتعسر و اجعله نافعا من لدنك، انك سمیع الدعا حضرت والا نے حضرت شاہ صاحبؒ واسعۃ کے ارشادات کو بھی بہت خوبی سے پیش کیا ہے، مختصر کا مختصر جو مخل نہیں اور طول سے بھی بچایا لہٰذا ممل نہیں، فجزاك الله و رضی عنك وشکر سعیك! دل ریش کرنے والوں، دوسرون کو صما وعمیانا ''قبوری'' کہہ دینے والوں اور ناحق کوشوں کو خوب موزوں اور دندان شکن جوابات سے نوازا ہے، والحق احق ان یتبع علامہ طحاویؒ نے بھی نوحہ کیا ہے۔ اللھم قوّمنا وسددنا، آمین۔

---

[1] حافظ نے امام شافعی کا مذہب کچھ نہیں لکھا اور کتاب الفقہ علے المذاہب الاربعہ ص ۹۹ سے تمام شافعیہ کا مذہب یہی معلوم ہوتا ہے جو مزنی کا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مسائل جن میں حنفیہ کا امام شافعی سے کوئی کھلا ہوا اختلاف ہو اور بعض جزئیات میں اتحاد بھی ہو تو ان کو حافظؒ سامنے نہیں لانا چاہتے کہ اس سے اختلافی جزو میں بھی امام شافعی کا پہلو کمزور سمجھا جاسکتا ہے واللہ تعالیٰ علم۔ [2] مسلم شریف ''باب التوقیت فی المسح علی الخفین ''میں ہے کہ شریح بن حانی نے حضرت عائشہؓ سے مسحِ خفین کے بارے میں سوال کیا، آپ نے فرمایا: حضرت علی کے پاس جاؤ وہ مجھ سے زیادہ اس کے بارے میں جانتے ہیں، کیونکہ وہ سفر میں رسولِ اکرم ﷺ کے ساتھ رہا کرتے تھے، ان سے سوال کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے مسح کی مدت تین دن اور تین رات مقرر فرمائی ہے اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات (مسلم شریف مع فتح الملہم ۴۳۳۔۱) [3] ابن خزیمہ کی روایت اس طرح ہے کہ ہمیں رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا جب ہم پاکی کی حالت میں خفین پہن لیں تو تین دن سفر میں اور ایک دن اقامت میں ان پر مسح کرسکتے ہیں (فتح الباری ۲۱۶۔۱)

تقریظ حضرتِ علّامہ مولانا مفتی محمد محمود احمد صاحب صدیقی نانوتوی، دامت فیوضہم

رکن مجلس شوری دار العلوم دیو بند، مفتی اعظم مالوہ وقائم مقام صدر مفتی دار العلوم دیو بند

''انوار الباری شرح اردو صحیح البخاری مؤلفۂ فاضل محترم حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری عم فیضہ الجاری''

مؤلفِ علام کی نوازشہائے بے پایاں سے کتاب مذکور کی پانچ قسطیں مع مقدمتین اس فقیر کی نظرِ قاصر سے گزری ہیں، فنِ حدیث الخاصہ ایک دقیق اور مشکل فن ہے اور اس فن کی یہ کتاب صحیح بخاری ایسے دقائق اور زوایا، خفیہ کی حامل ہے کہ امت کے کبار محدثین کی صدہا شروح ہو جانے پر بھی کہا گیا ہے کہ بخاری کا قرض ادا نہیں ہو سکا۔ حتی ان اداہا عن الامۃ جبل الحفاظ العسقلانی۔ پر فاضل علامۂ مولف کی جانفشانی عرقریزی اور مبارک جدو جہد کے نتیجہ میں بجا طور سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ موفق ومؤید من اللہ ہیں۔ صحیح ترجمۂ احادیث کے بعد علمی مباحث میں ہمہ گیری ہے۔ سند کے رجال سے تعارف کما حقہ ہے اصولی فقہی اشکالات کے دفعیہ میں فاضلانہ جھلک ہے۔ عربیۃ میں محاورات لغات ونحو کے مباحث کی تفہیم بھی ہے، الابواب والتراجم میں مطابقت ووضاحتِ قابلِ ستائش ہے، مباحثِ کلامیہ بھی عند الضرورت لائے گئے ہیں قرآنی تفسیرات میں بھی جو کتاب بخاری کا ایک عظیم مبحث ہے قابل دید منظر ہے موقع بموقع تشریح عقائد ومباحث تصوف کے ساتھ موعظت ونصیحت کا فریضہ بھی ادا کیا گیا ہے، غالب اور ابھرا ہوا مضمون تائید حفیت انوکھے پیرایہ میں ہے، اس شرح میں اونچا شاہکار۔ کارِ شاہ ہے یعنی حضرت بحر العلوم خاتم المحدثین امام العلماء فقید المثل مثیل السابقین انور الائمہ حضرت الاستاذ الامام محمد انور شاہ الکشمیری کانہ قیل فیہ ؎

علیٰ انه ماجاء فی الدهر مثله ولا جاء الا رحمةً آخر الدهر

اوقیل فیہ لوجئة لرایت الناس فی رجل والدهرفی ساعة و الارض فی دار

اس امام وقت کے فیوض و برکات۔ اوران کی علمی خیرات اصولی افادات، تفسیری نکات، مسلکی تحقیقات، عربیۃ کے تحت تحقیقی افادات اور تعیین منشاء نبوۃ میں آپ کے ایماضات کا ہر باب بلکہ اکثر ہر حدیث کے تحت ان شاہی حقائق سے یہ شرح مزیّن ہے اردو زبان میں علمی تحقیقات اور حدیثی مباحث میں بلاشک وشبہ یہ پہلا شاہکار ہے، جس کے ذریعہ حضرت شاہ صاحب کی نابغیت سے بھی واقف ہو سکیں گے جو عربی سے ناواقف ہیں۔ اس کے علاوہ یہ شرح دیگر اکابر محدثین فقہاء ومفسرین اربابِ طریقت کی تحقیقات پر بھی مشتمل ہے اور شارح علام سے ایسی توقع بے موقع بھی نہیں، کیونکہ آپ حضرت انور العلماء کے نہ فقط تلمیذ بلکہ ان خوش نصیب خدام میں سے ہیں جو مدت مدید تک آپ کی صحبت سے مستفید ہوتے رہے ہیں بلکہ مزید اختصاص آپ کا یہ ہے کہ حضرت کے سلسلۂ خویشی میں منسلک ہونے کی جائز عزت کے حق دار ہیں، ان خصوصیتوں کے تحت جیسے منطق وفلسفہ کا ایک ماہر لفظ میر باقر داماد سے ہی مشہور ہے دل چاہتا ہے کہ فنونِ حدیث کی دلچسپی اور حضرت انور العلماء سے خویشی کے تحت میر رضا داماد سے آپ کو یاد کروں، آخر میں کچھ مقدمین کے سلسلہ میں کہنا تھا وہ پھر کہہ سکوں گا اس وقت دونوں مقدمے یہاں نہیں ہیں علی ہذا امام بخاری باجماعِ امۃ ایک قابلِ فخر امت فرد فرید ہیں۔ تبحر میں تدین میں التزامِ سنت میں کسی بھی بحث کے موقع پر ان کی یہ شان ہاتھ سے نہ جانے پائے، بہر صورت آپکی یہ مبارک ساعی قابل تبریک اور مستحق ترحیب ہیں اور لائق غبطہ، اللہ کریم سے دعا ہے کہ سقى الله ذلك القلم رحيق فيضه و افضاله و انال تلك الانامل من مائدة بره ونواله انه اكرم الاكرمين وصلى الله على سيدنا محمد افضل الاولين والآخرين۔

حررہ الفقیر الخویدم محمود احمد الصدیقی کان اللہ لہٗ دار الافتاء دار العلوم دیو بند

تقریظ حضرت مولانا ذاکر حسن صاحب شیخ التفسیر بنگلور دامت فیوضہم

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد! احقر نے انوار الباری جلد سوم کا مطالعہ بڑی دلچسپی سے کیا۔ یوں تو ماشاء اللہ ہر حدیث کی شرح نہایت بسط کے ساتھ فرمائی گئی ہے اور تحقیق کے انمول جواہرات بلا دریغ اس کے صفحات پر بکھیرے گئے ہیں جن میں سے ہر شخص اپنی پسند کے مطابق موتی دن کر اپنے علمی خزانہ میں اضافہ کرسکتا ہے، مگر بعض مقامات بندہ کے ذوق میں نہایت ہی ارفع واعلیٰ ہیں۔ **فجزاکم اللہ تعالیٰ عنا احسن الجزاء۔**

(۱) فضل آدم علی الملائکہ کا جو سبب حضرت شاہ صاحب قدس اللہ سرہٗ نے بیان فرمایا ہے، بہت ہی عجیب وغریب ہے اس کی طرف عام اذہان نہیں جاتے کیونکہ نصوصِ قصۂ آدم علیہ السلام سے متبادر وہی سبب ہوتا ہے جو عامۂ مفسرین نے بیان فرمایا ہے یعنی افضلیت بوجہ علم اسماء۔

(۲) تکرار باب فضل العلم کی بحث میں علامہ عینیؒ کی رائے بہت اعلیٰ وانسب ہے اور اس پر صاحبِ ایضاح کا نقد بڑا بے محل معلوم ہوا۔

(۳) صفحہ ۳۳ پر علمی انحطاط کے اسباب کے سلسلہ میں آپ کی رائے بالکل صحیح ہے بندہ اس سے لفظ بلفظ متفق ہے کہ تعلیمی اہتمام کے منصب کے لئے واقعی شیخ الحدیث یا صدر مدرس ہی انسب ترین اشخاصِ ادارہ ہیں اور اس کے خلاف کی وجہ سے بکثرت علمی انحطاط رونما ہورہا ہے۔ بندہ نے تو بعض جنوبی مدارس کو محض اسی خامی کی وجہ سے اجڑتے ہوئے مشاہدہ کیا ہے، مدرسین کو جو تعلق قلبی طلباء سے ہوسکتا ہے وہ مہتمم غیر مدرس سے نہیں ہوسکتا، نیز طلباء میں جو جذبۂ تعظیم واحترام وتسلیم احکام مدرس واستاذ کے لئے ہوسکتا ہے وہ مہتمم کے لئے نہیں ہوسکتا، اسی طرح اپنے کام میں جو بسط وانشراح مدرسین کو بحالت آزادی حاصل ہوتا ہے وہ بحالتِ تقید کبھی نہیں ہوسکتا، اور عدم انشراح قلوب اساتذہ وعدمِ جذبۂ احترام در قلوبِ طلباء ہی آج کل دینی مدارس کے انحطاط کی اصل الاصول ہیں۔ آپ نے بڑی جرأت سے ان اسبابِ انحطاط کو واشگاف کیا ہے ورنہ عام علماء میں تو اس کی جرأت بھی متصور نہیں ہوتی ؎ آفرین باد برین ہمتِ مردانۂ تو

(۴) صفحہ ۳۵ پر اذا ضیعت الامانۃ سے متعلق حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بڑا قیمتی ہے جو حضرتؒ کی دقتِ نظر پر شاہدِ عدل ہے۔

(۵) صفحہ ۳۷ نمسح علی ارجلنا کی جو تشریح حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے اسے پڑھ کر بے ساختہ زبان پر سبحان اللہ وبحمدہٖ جاری ہوا یہ ایسی عمدہ تشریح ہے کہ بلا تکلف ہی اور دافع شبہات ہے۔ وللہ درّ القائل

(۶) انما العلم بالتعلم سے علم بالمطالعہ کے غیر مستند ہونے پر استدلال بہت خوب ہے جزاك الله وبارك الله تعالیٰ فی عمرکم وعلمکم اس استدلال سے بے حد مسرت ہوئی واقعہ یہ ہے اسی قسم کے غیر مستند علماء ہی کی وجہ سے آج امت میں ہزار ہا فتنے پیدا ہورہے ہیں۔

(۷) صفحہ ۶۷ پر علم بلا عمل کی فضیلت کی تردید میں جو کلام فرمایا گیا ہے وہ بے عمل علماء کی سرزنش وانتباہ کے لئے واقعی بہت مفید بحث ہے اور علم بلا عمل کی فضیلت کے اثبات کو امام بخاری کا مقصد قرار دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

(۸) صفحہ ۱۲۲ پر تحریک تبلیغ کے سلسلہ میں مرکز بستی نظام الدینؒ دہلی کے طریقہ کار پر جو تنقید فرمائی گئی ہے بالکل صحیح ہے جہلا کو منصبِ تبلیغ دے کر بلا دغدغہ بھیجدیا جاتا ہے جو بلاد وقریٰ میں پہنچ کر باقاعدہ واعظ ومقرر کی حیثیت اختیار کرتے ہیں، رٹی ہوئی احادیث کی عبارتیں غلط سلط پڑھ کر غلط ترجمہ کرتے ہیں بندہ نے خود اپنے کانوں سے سنی ہیں، لوگ ان کو عالم سمجھ کر مسائل دریافت کرتے ہیں اور یہ اعترافِ جہل میں کسرِ شان سمجھ کر جو سمجھ میں آیا بتادیتے ہیں جس سے بڑی گمراہی پھیل رہی ہے، اگرچہ اس تحریک کے اصول میں یہ بات داخل ہے کہ مسائل نہ بتلائیں، مگر اس پر عمل مطلق نہیں ہورہا ہے، اور مرکز ان کی اس غلط روی پر قابو نہیں پارہا ہے پھر غضب یہ ہے کہ ان کو ہمہ دانی کا اتنا زعم ہوجاتا ہے کہ اگر کوئی عالم اصلاح کرنی چاہیے تو یہ قبول نہیں کرتے اور جہلِ مرکب میں گرفتار ہوجاتے ہیں۔ نیز اسی زعم میں وہ ان علماء پر زبانِ اعتراض دراز کرتے ہیں جو

ان کی طرح گشتی تبلیغ نہیں کرتے کسی اور طرح کے دینی کام میں مصروف ہیں ان کی زبان پر اکرامِ علماء رہتا ہے، مگر اکثر وہ تمام ان علماء پر اعتراض اور تحقیر کرتے ہیں جو ان کی طرح گھومتے نہیں پھرتے، اور ان کی دینی تعلیم کو دنیا طلبی و دنیا داری پر محمول کرتے ہیں، جنوبی ہند میں فقیر کا تجربہ ان کے کام کے بارے میں یہ ہے کہ ان کا یہ کام اثمهما اكبر من نفعهما کا مصداق ہے، احقر نے بھی مرکز کو ان نقائص کی طرف توجہ دلائی تھی مگر صدائے برنخواست۔ انھیں نہ کسی ناقد کی تنقید گوارا نہ کسی خیر خواہ کا مشورہ قبول۔ آپ نے تربیتِ مبلغین کے بارہ میں جو مشورہ دیا ہے وہ یقیناً لائقِ قبول و صد تحسین ہے اکثر دقیق النظر علماء کی یہی رائے ہے لیکن مرکزی حضرات سے قبول کی توقع نہیں ہے۔

(۹) علاماتِ قیامت کی تشریح میں علامہ عینی کے دونوں فائدے بہت خوب ہیں۔

(۱۰) صفحہ ۱۹۲،۱۳۹ پر تعلیم نسواں کے متعلق آپ کی تنقید و انتباہ وقت کی ایک اہم ترین ضرورت تھی جس کو آپ نے خوب خوب پورا فرما دیا۔ فجز اکم اللہ

(۱۱) بقی بن مخلد کے خواب کے واقعہ میں جو ۱۴۰ پر ہے حضرت شیخ الہندؒ کی رائے بہت وقیع و معقول ہے۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء

(۱۲) صفحہ ۸۴ سے بعد میں تاسیس دارالعلوم کے بارے میں آپ کی بیان کردہ تفصیلات سے بالکل جدید معلومات حاصل ہوئیں۔ ایک غلط بات کا کس قدر پروپیگنڈہ کیا گیا ہے کہ وہ صحیح معلوم ہونے لگی۔ فیاللعجب

بہر حال انوارالباری کی یہ تیسری جلد اپنے فوائد و خزائنِ علمیہ کے لحاظ سے بے نظیر کتاب ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو آپ ہی کے ہاتھوں پورا کرائے اور آپ کی عمر و صحت میں برکت عطا فرمائے۔

فقط

تہی دامن از علم و عمل احقر ذاکر حسن عفی عنہ

تقریظ حضرت مولانا محمد عمر صاحب تھانوی مدراس دامت فیوضہم

تعریف و توصیف کا کبھی لفظوں میں بھی بیان ضروری ہوتا ہے، حضور علیہ السلام، حضراتِ صحابہ، تابعین، تبع تابعین، نیز صوفیہ اور جمیع فقہاء محدثین و صلحاء کو ہم لفظوں ہی کے ذریعہ جانتے پہچانتے ہیں، آپ کی شرح بخاری نے خود آپ کو بھی لفظوں ہی کے ذریعہ امتیاز بخشا، لہٰذا بہ امیدِ ثواب لکھ رہا ہوں کہ آپ خوب لکھتے ہیں، تحریرِ سامی میں تو وقار و متانت ہوتی ہی ہے، تنقید میں آپ کا کمالِ بصیرت زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اس وقت آپ جارح ہوتے ہیں اور فوراً ہی مرہم نہ بھی مجھے تو آپ کی تنقیدوں میں محترم جناب مولانا سید سلیمان صاحب ندوی یاد آجاتے ہیں، فرمایا کرتے تھے کہ تنقید کا کمال یہ ہے کہ جس پر تنقید کی جائے وہ بھی کبیدہ نہ ہو اور لطف لے، ایک مرتبہ تھانہ بھون میں وہ حضرت تھانوی قدس سرہ کی مجلس سے اٹھے، مولانا مناظر احسن گیلانی بھی تھے، مجلس میں حضرت نے حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں کسی کا تنقیدی جملہ نقل فرمایا تھا کہ "علمهما اكثر من عقلهما" سید صاحب اس تنقیدی جملہ سے اور حضرت کی مجلس سے متاثر تھے اور یہ شعر پڑھ رہے تھے

نہ من تنہا دریں میخانہ مستم جنید و شبلی و عطار ہم مست

آپ کی ذاتِ گرامی، جس نے انوارالباری کی بناء و اساس کو مقدمہ کی دو جلدیں لکھ کر، اور اس میں ناقدانہ تبصرہ کر کے، اس شرح بخاری کی ثبتِ دوام بخشا'' جس کے قلم کو وقار و احترام گویا ودیعت کر دیا گیا ہے، جو شرح کرنے اور شارح ہونے کے بارے میں مؤید من اللہ اور منصور بارواح العلماء الاعلام ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جو اپنی اچھی مخلصانہ اور شرعی دیانت کی تالیف کے باعث میرا مطمح نظر اور مخاطبِ ممدوح قرار پایا ہے، جیسے خدائے تعالیٰ نے جناب سے فتح الباری، عینی قسطلانی و عمدۃ القاری وغیرہ کو اجاگر کرایا، نیز علماءِ اعلام کو آپ کے ذریعہ دنیا نے جانا، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے دین کے دوسرے شعبہ مطلوبہ کے سلسلہ میں بھی خدمت لے، تذکرۂ رجال پر آپ خوب لکھ

سکیں گے، اور طبقات کی تطبیق آپ سے خوب ہو سکے گی، تذکرۃ الحفاظ، تقریب وتہذیب اور طبقات ابن سعد تاریخ خطیب وغیرہ سب تشنہ ہیں، اور ''سواراں راچہ شد'' کی گویا بانگِ درا۔ اس کے لئے آپ ایسے وسیع القلب اور ثقہ صدوقؒ کی ضرورت ہے جو اپنی منوانے کے ساتھ ساتھ، دوسروں کی مان لینے کا بھی حوصلہ رکھتا ہو۔ کاش! آپ کی عمر اور کام میں برکت ہو، میزان الاعتدال میں ذہبیؒ نے ہمعصری کے سلسلہ میں فرمایا کہ کمالات پر پردہ ڈالنے کی سعی رہتی ہے ''الامن عصمه الله'' اس کے باوجود وہ خود متعدد جگہ شکار ہوئے، آپ نے تذکرہ محدثین حصہ دوم ۱۳۱ میں جس نہج سے ان کا ذکر خیر لکھا، شاہکار کی قبیل سے ہے، بارك الله في فيضانكم۔

''انوارالباری'' تقبلہ اللہ کو آپ نے ایک تالیف ہی نہیں بلکہ علم وفضل کا ایک سمندر بنا دیا، علمی کاوش اور تحقیقی مواد چشمہ کی طرح ہر سطح میں مشاہد ہے اس قدر کامیاب گیرائی نیز وقار و دیانت سے ایسی فاضلانہ شرح خدا نے آپ سے لکھوالی، ''یہ رتبہٗ بلند ملا، جس کو مل گیا'' مبارک ہو۔ بارك الله في عزائمكم و شكر مساعيكم حقیقت ہے اور بالکل حقیقت، آنجناب کی شرح حضرت شاہ صاحبؒ کے کمالات اور ان کی حدیثی معراجِ کمال کی آئینہ دار ہے اور خود جناب کا حدیثی ذوق اتنا چسپاں اور شرح احادیث کے لئے اس قدر فٹ ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ ایسے مواقع میں ''هنيئًا لكم العلم '' لکھا کرتے تھے، حدیثی ابحاث اور ان سے مذاہب کا شیوع، اور پھر ایک ایک لفظ سے جو مذاہب بن گئے، ان کے بارے میں سلف وخلف کے دلائل، اور کسی کی غیر معمولی تنقیص کے بغیر اپنی بات کو مذاہب کو، رائے کو، باوقار طور پر منوا لینے کی حد تک لکھ جانا، اور معاندین ومخالفین کو بھی گرانے کے بجائے ان کی علمی خدمات کی بناء پر سراہنا سنبھالا دینا، یہ مواہب عظیمہ آپ کو مبارک ہوں، اور خدا آپ کی اس خدمت کو قبول فرمائے! آمین

حضرت تھانوی اعظم اللہ ذکرہٗ نے ایک مرتبہ مولانا فضلِ حق خیرآبادی کا مصرعہ اپنے بارے میں پڑھا تھا ''رانڈ ہو جائیں گے قانون وشفا میرے بعد'' آپ کے بعد بھی یہ بخاری کی خدمت کارے دارد، آپ اس کام کے لئے قضاً وقدر کو پسند آئے ع ''دیتے ہیں بادہ ظرفِ قدح خوار دیکھ کر'' لہٰذا هنياء لكم العلم۔ خدا کی قدرت ایک احمد رضا صاحب بریلی کے اور ایک بجنور کے، شتان بینهما۔

بخاری شریف سولہ سال میں مؤلف ہوئی تھی، اس کی شرح میں اور پھر انوارالباری ایسی شرح میں جتنا بھی عرصہ لگ جائے کم ہے، تاہم دعا ہے کہ خدا آسانی سے جلد سے جلد طبع ہونے کے اسباب پیدا فرمائے، اور دنیاوی مکارہ سے بچائے اور خدائے تعالےٰ آپ کو اتنی عمر ضرور بخشے کہ ہم ایسے پسماندہ آپ کی پوری شرح سے مستفید ہو جائیں! آمین

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
بَابُ التَّبَرُّزِ فِي الْبُيُوْتِ	۳۷۹
حافظ ابن حجرؒ کا ارشاد	۳۷۹
ترجمۃ الباب کے متعلق حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۸۰
بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَآءِ	۳۸۱
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۸۲
اسلام میں نظافت وطہارت کی بے نظیر تعلیم	۳۸۲
غلام سے مراد کون ہے؟	۳۸۳
قولہ الیس فیکم الخ	۳۸۳
بَابُ حَمْلِ الْعَنَزَةِ مَعَ الْمَآءِ فِي الْاِسْتِنْجَآءِ	۳۸۴
عنزہ کے ساتھ رکھنے کا مقصد	۳۸۴
حدیث الباب کے خاص فوائد	۳۸۵
بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ	۳۸۵
خطابی کا اشکال اور جواب	۳۸۶
محقق عینی رحمہ اللہ کا نقد	۳۸۶
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۸۶
بَابٌ لَا يُمْسِكُ ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ اِذَا بَالَ	۳۸۷
احکام شرعیہ کی حکمتیں	۳۸۷
معرفت حکمت بہتر ہے	۳۸۷
مجاورشی کو اسی شی کا حکم دیتی ہیں	۳۸۸
دل کا یمین وشمال کیا ہے	۳۸۸
دل پر گذرنے والے خواطر چار قسم کے ہیں	۳۸۸
رُشد وہدایت کا اصول	۳۸۹
ممانعت خاص ہے یا عام	۳۸۹
حافظ عینیؒ کے ارشادات	۳۸۹
کونسا سانس لمبا ہو	۳۸۹
حکم عام ہے	۳۸۹
کھانے کے آداب	۳۹۰
بَابُ الْاِسْتِنْجَآءِ بِالْحِجَارَةِ	۳۹۰
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۹۱
بَابٌ لَا يُسْتَنْجٰى بِرَوْثٍ	۳۹۲
امام طحاوی کا استدلال	۳۹۳
حافظ ابن حجر کا اعتراض	۳۹۳
حافظ عینی کا جواب	۳۹۳
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا جواب	۳۹۳
تفصیل مذاہب	۳۹۳
دلائل مذاہب	۳۹۳
صاحب تحفہ کا ارشاد	۳۹۴
صاحب مرعاۃ کی تحقیق	۳۹۵
تحقیق مذکور پر نقد	۳۹۵
صاحب مرعاۃ کی بڑی غلطی	۳۹۵
علامہ عینی کی تحقیق	۳۹۵
صاحب التنقیح کی تحقیق	۳۹۶
اہتمام درس طحاوی کی ضرورت	۳۹۶
امام طحاوی کے متعلق حضرت شاہ صاحب کے ارشادات	۳۹۶
حضرت شاہ صاحب کے درس کی شان	۳۹۷
مذہبی وعصری کلیات کے جداگانہ پیمانے	۳۹۷

حافظ ابن حزم کی رائے اور مسلک حق پر اعتراضات ۳۹۷
جواب ابن حزم ۳۹۸
حدیث الباب کے بارے میں امام بخاری و ترمذی کا
حدیثی وفنی اختلاف! ۳۹۹
امام ترمذی رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۰۰
تشریح ارشادِ امام ترمذی رحمہ اللہ ۴۰۱
ابن سید الناس کا ارشاد ۴۰۲
محقق عینی کی رائے ۴۰۲
صاحب تحفۃ الاحوذی کا اعترض ۴۰۲
صاحبِ تحفہ کا جواب ۴۰۲
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۰۲
نقد و جرح کا اصول ۴۰۳
بَابُ الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً ۴۰۴
تین صورتوں کی شرعی حیثیت ۴۰۴
بَابُ الْوضوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ۴۰۵
حافظ عینی کے انتقادات کا فائدہ ۴۰۶
بَابُ الْوُضُوْءِ ثَلٰثًا ثَلٰثًا ۴۰۷
حدیث النفس کیا ہے ۴۰۹
استنباطِ احکام ۴۱۰
حافظ ابن حزم پر محقق عینی کا نقد ۴۱۰
بَابُ الْاِسْتِنْثَارِ فِی الْوُضُوْءِ ذَكَرَهُ عُثْمَانُ وَ
عَبْدُاللّٰهِ بْنُ زَيْدٍ وَّ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم ۴۱۲
محقق حافظ عینی کا نقد حافظ الدنیا پر ۴۱۲
صاحب تلویح پر نقد ۴۱۳
حضرت شاہ صاحب کا ارشادِ گرامی ۴۱۳
وجہِ مناسبت ہر دو باب ۴۱۳
اشکال و جواب ۴۱۳
بَابُ الْاِسْتِجْمَارِ وِتْرًا ۴۱۴
وجہ مناسبت ابواب ۴۱۴
محقق حافظ عینی رحمہ اللہ کی رائے ۴۱۴
حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۱۵
استجمار وتراً کی بحث ۴۱۶
نیند سے بیدار ہو کر ہاتھ دھونے کا ارشادِ نبوی ۴۱۶
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات ۴۱۷
علامہ عینی کے ارشادات ۴۱۷
علامہ ابن حزم کا مسلک اور اس کی شدت ۴۱۸
مالکیہ کا مذہب ۴۱۸
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ و ابنِ قیم کی رائے ۴۱۸
رائے مذکورہ پر حضرت شاہ صاحبؒ کی تنقید ۴۱۸
شیخ ابنِ ہمام کی رائے پر نقد ۴۱۹
حدیث الباب کا تعلق مسئلہ میاہ سے ۴۲۰
تحدید الشافعیہ ۴۲۰
حافظ ابنِ قیمؒ کی تحقیق ۴۲۰
محدث ابن دقیق العید کی تحقیق ۴۲۱
بیانِ وجوہِ علت ۴۲۱
محدث ابوبکر بن ابی شیبہ کا اعتراض ۴۲۲
علامہ خطابی کے کلام پر علامہ شوکانی کا رد ۴۲۳
علامہ مبارکپوری و صاحبِ مرعاۃ کی تحقیق ۴۲۳
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق ۴۲۴
حدیثِ قلتین کے بارے میں مزید افاداتِ انور ۴۲۷
حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ کا ایک قابلِ قدر نکتہ ۴۲۸
آخری گذارش ۴۲۸
حافظ ابن حزم ظاہری کی حدیث فہمی کا ایک نمونہ ۴۲۸

امام طحاوی کی حدیث فہمی کا نمونہ ۴۲۹
بَابُ غَسۡلِ الرِّجۡلَيۡنِ وَلَا يَمۡسَحُ عَلَى الۡقَدَمَيۡنِ ۴۳۰
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات ۴۳۱
بَابُ الۡمَضۡمَضَةِ فِي الۡوُضُوۡءِ قَالَهُ ابۡنُ عَبَّاسٍ
وَعَبۡدُ اللّٰهِ بۡنُ زَيۡدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ ۴۳۲
بَابُ غُسۡلِ الۡاَعۡقَابِ وَكَانَ ابۡنُ سِيۡرِيۡنَ
يَغۡسِلُ مَوۡضِعَ الۡخَاتَمِ اِذَا تَوَضَّاَ ۴۳۴
بَابُ غَسۡلِ الرِّجۡلَيۡنِ فِي النَّعۡلَيۡنِ وَلَا يَمۡسَحُ
عَلَى النَّعۡلَيۡنِ ۴۳۵
رکنین کا مس واستلام ۴۳۶
نعالِ سبتیہ کا استعمال ۴۳۶
صفرۃ (زرد رنگ) کا استعمال ۴۳۷
اہلال کا وقت ۴۳۷
تفصیل مذاہب ۴۳۸
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے ۴۳۸
مولانا مودودی کی رائے ۴۳۹
تکمیل بحث اور یورپ کا ذبیحہ ۴۳۹
تیمن کے معانی اور وجہِ پسندیدگی ۴۴۱
حضرت شاہ صاحب کا ارشاد ۴۴۲
محقق عینی کی تشریح ۴۴۲
اخذ واعطاء میں تیامن ۴۴۳
تیامن بطور فال نیک ہے ۴۴۳
امام نووی کی غلطی ۴۴۳
وجہ فضیلت تیامن محقق عینی کی نظر میں ۴۴۴
بَابُ الۡتِمَاسِ الۡوَضُوۡءِ اِذَا حَانَتِ الصَّلٰوةُ
قَالَتۡ عَائِشَةُ حَضَرَتِ الصُّبۡحُ فَالۡتُمِسَ الۡمَآءُ
فَلَمۡ يُوۡجَدۡ فَنَزَلَ التَّيَمُّمُ ۴۴۵
وجہِ مناسبتِ ابواب ۴۴۵
ترجمہ اور حدیث الباب میں مناسبت ۴۴۶
امام بخاری کا مسئلہ ۴۴۷
محقق عینی کا نقد ۴۴۸
حافظ ابن حجرؒ کی رائے ۴۴۸
محقق عینی کی تنقید ۴۴۸
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے ۴۴۹
طہارتِ فضلات ۴۴۹
موئے مبارک کا تبرک ۴۴۹
مطابقتِ ترجمۃ الباب ۴۵۰
موئے مبارک کی تقسیم ۴۵۰
امام بخاریؒ کا مسلک ۴۵۲
حافظ ابنِ حجر کی رائے ۴۵۲
محقق عینی کی رائے مع دلائل ۴۵۲
حاشیہ لامع الدراری کی مسامحت ۴۵۳
القول الفصیح'' کا غلط فیصلہ: ۴۵۳
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے ۴۵۳
حدیث الباب پر کس نے عمل کیا؟ ۴۵۴
حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کی رائے وتحقیق کا مقام ۴۵۵
دلائل ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ ۴۵۵
مسلکِ حنفی پر اعتراضات وجوابات ۴۵۶
محدث ابنِ ابی شیبہ کا اعتراض ۴۵۶
علامہ کوثری رحمہ اللہ کے جوابات ۴۵۶
حافظ ابنِ حجر کے اعتراضات ۴۵۷
محقق عینی کے جوابات ۴۵۷
محقق عینی کے جواباتِ مذکورہ پر مولانا عبدالحیؒ صاحب کے نقد ۴۵۸
مولانا عبدالحیؒ صاحب کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب ۴۵۸

صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے محل اعتراض ۴۵۹
حافظ ابن حزم کا طریقہ ۴۵۹
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا فتویٰ ۴۶۰
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۶۰
صاحب البحر کا استدلال ۴۶۰
حافظ ابن قیم کا اعتراض ۴۶۱
علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا جواب ۴۶۱
تسبیع بطور مداوات وعلاج وغیرہ ۴۶۱
حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ارشاد ۴۶۲
حضرت شاہ صاحب کا ارشاد ۴۶۳
وقال احمد بن شبیب حدثنا ابی الخ ۴۶۴
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات ۴۶۷
قائلین طہارت کا استدلال ۴۶۸
امام بخاری کا مسلک ۴۶۸
حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی رائے ۴۶۸
ذبح بغیر تسمیہ ۴۶۸
بندوق کا شکار ۴۶۹
صاحب ہدایہ کی تفصیل ۴۶۹
مہم علمی فوائد ۴۷۰
حافظ ابن حزم کا جواب ۴۷۳
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۷۴
آیتِ قرآنی اور مسئلہ زیر بحث کا ماخذ: ۴۷۴
تفصیل مذاہب ۴۷۵
صورتِ استدلال ۴۷۶
صاحب ہدایہ اور دلیل الشافعی رحمہ اللہ ۴۷۷
مستدلاتِ امام بخاریؒ کے جوابات ۴۷۸
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے ۴۷۸
محقق عینی کے اعتراض ۴۷۹
محقق عینی کی تحقیق ۴۷۹
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے ۴۸۰
امام بخاری رحمہ اللہ کا خصوصی ارشاد ۴۸۰
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر اعتراض ۴۸۲
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۸۳
علامہ قسطلانی کا اعتراض ۴۸۳
محقق عینی کا ارشاد ۴۸۳
حافظ ابن حجرؒ، ابن بطال وغیرہ کا عجیب استدلال ۴۸۵
امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب ۴۸۵
انوار الباری کا مقصد ۴۸۶
علامہ سندی کی وضاحت ۴۸۶
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد ۴۸۸
امام طحاوی کا مقصد ۴۸۸
امام بخاری کا مذہب ۴۸۹
کما تیوضأ للصلوٰۃ کا مطلب ۴۸۹
بَابُ الرَّجُلِ یُوَضِّئُ صَاحِبَہ ۴۹۰
بَابُ قِرَآءَۃِ الْقُرْاٰنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَیْرِہٖ وَقَالَ مَنْصُوْرٌ عَنْ اِبْرَاھِیْمَ لَا بَاْسَ بِالْقِرَآءَۃِ فِی الْحَمَّامِ وَبِکَتْبِ الرِّسَالَۃِ عَلٰی غَیْرِ وُضُوْءٍ وَقَالَ حَمَّادٌ عَنْ اِبْرَاھِیْمَ اِنْ کَانَ عَلَیْھِمْ اِزَارٌ فَسَلِّمْ وَاِلَّا فَلَا تُسَلِّمْ ۴۹۱
تفصیل مذاہب ۴۹۲
دلائلِ جمہور ۴۹۳
محقق ابن دقیق العید کا استدلال ۴۹۴
حضرت شاہ صاحب کی رائے ۴۹۴
جواب واستدلال ۴۹۵

عنوان	صفحہ
سنت فجر کے بعد لیٹنا کیسا ہے؟	۴۹۵
حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۹۷
صاحب القول الفصیح کی توجیہ:	۴۹۷
بَابُ مَنْ لَّمْ یَتَوَ ضَّأَ اِلَّا مِنَ الغَشْيِ الْمُثْقِلِ	۴۹۸
مقصدِ امام بخاری رحمہ اللہ	۴۹۹
بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ کُلِّهٖ	۵۰۱
معانی الآثار اور امانی الاحبار کا ذکر	۵۰۲
امام نووی کی غلطی	۵۰۴
حکمت مسح	۵۰۴
اقبال وادبار کے لغوی معنی	۵۰۴
محی السنہ محدث بغوی شافعی اور حنفی مسلک	۵۰۴
بَابُ غَسْلِ الرِّ جْلَیْنِ اِلَی الْکَعْبَیْنِ	۵۰۵
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر نقد	۵۰۵
وضوء کے سنن ومستحبات	۵۰۵
وضو کے مستحبات	۵۰۶
بَابُ اِسْتِعْمَا لِ فَضْلِ وُضُوْءِ النَّاسِ وَا	۵۰۷
حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی تشریح	۵۰۸
مقصدِ امام بخاری	۵۰۹
مناسبتِ ابواب	۵۱۰
عدم مطابقت ترجمہ	۵۱۰
ابن التین وغیرہ کی توجیہ	۵۱۰
حافظ ابن حجرؒ کی توجیہ	۵۱۰
امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر	۵۱۰
حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد:	۵۱۱
مہر نبوت کی جگہ اور اس کی وجہ	۵۱۳
شیطان کس جگہ سے انسان کے دل میں وساوس ڈالتا ہے؟	۵۱۳
مہر نبوت کی حکمت	۵۱۴
مینڈک اور مچھر سے تشبیہ	۵۱۴
افاداتِ عینی رحمہ اللہ	۵۱۴
امام صاحب پر تشنیع	۵۱۴
دوسرا اعتراض وجواب	۵۱۴
بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ	۵۱۵
روایت میں صحابۂ کرام کی عادت	۵۱۵
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات	۵۱۶
امام ترمذی اور مذہب شافعی	۵۱۷
حدیث الباب میں غسل وجہ کا ذکر کیوں نہیں؟	۵۱۷
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تنبیہ	۵۱۸
بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً	۵۱۸
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مسلک	۵۱۹
محقق عینیؒ اور حضرتِ امام اعظم کی دقتِ نظر	۵۲۰
حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات	۵۲۱
ممانعت ماءِ فاضل کی وجہِ وجیہ	۵۲۱
عورتوں کی بے احتیاطی	۵۲۲
ایک شبہ کا ازالہ	۵۲۲
قلبی وساوس کا دفعیہ	۵۲۲
ایک ساتھ پانی لینے کی حکمت	۵۲۳
امام طحاوی حنفی کی دقتِ نظر	۵۲۳
خلاصۂ تحقیق مذکور	۵۲۳
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ارشاد	۵۲۴
علامہ کرمانی کی رائے	۵۲۴
کرمانی کی توجیہ پر نقد	۵۲۵
حضرت گنگوہیؒ کی رائے	۵۲۵
محقق عینی رحمہ اللہ کا ارشاد	۵۲۵
کفار کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال کیسا ہے؟	۵۲۵

حدیث کی مطابقت ترجمہ سے؟	۵۲۶
حافظ ابن حجر کی تنقید امام بیہقی وابنِ حزم پر	۵۲۶
بَابُ صَبِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَام وَضُوْءَ وُ عَلَى الْمُغْمىٰ عَلَيْهِ	۵۲۶
اغماء وغشی کا فرق	۵۲۷
مناسبت ومطابقت	۵۲۷
محمد بن المنکدر کے حالات	۵۲۷
کلالہ کیا ہے؟	۵۲۷
بَابُ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ فِي الْمِخْضَبِ وَالْقَدَحِ وَالْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ	۵۲۸
سات مشکیزوں کی حکمت	۵۳۰
حضرت عائشہؓ نے حضرت علی کا نام کیوں نہیں لیا	۵۳۰
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضِ وفات میں کتنی نمازیں مسجد نبوی میں پڑھیں؟	۵۳۰
امام شافعیؒ وحافظ ابنِ حجر کی غلطی	۵۳۱
ترکِ فاتحہ خلف الامام کا ثبوت	۵۳۲
بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ التَّوْرِ	۵۳۳
بَابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ	۵۳۴
صاعِ عراقی وحجازی کی تحقیق	۵۳۶
صاحبِ قاموس کا قول	۵۳۷
عبارتِ موطا امام مالک رحمہ اللہ	۵۳۷
حضرت ابن حجر رحمہ اللہ کی روش سے تعجب	۵۳۷
حافظ ابنِ تیمیہ کا اعتراف	۵۳۸
علامہ مبارکپوری کا طرزِ تحقیق یا مغالطہ	۵۳۸
امام ابو یوسف کا رجوع	۵۳۸
بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ	۵۳۹
حضرت ابن عمر کے انکارِ مسح کی نوعیت	۵۴۱
دلائلِ حنابلہ کا جواب	۵۴۳
بَابٌ إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَيْهِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ	۵۴۷
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اعتراض اور عینی کا جواب	۵۴۹
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو دوسرا جواب	۵۴۹
تقریظ حضرت مولانا عزیز احمد صاحب بہاری سہروردی	۵۵۰
تقریظ حضرتِ علامہ مولانا مفتی محمد محمود احمد صاحب	۵۵۱
تقریظ حضرت مولانا ذاکر حسن صاحب بنگلور	۵۵۲
تقریظ حضرت مولانا محمد عمر صاحب تھانوی	۵۵۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صلوا علیہ وآلہ

اُمیدیں لاکھوں ہیں لیکن بڑی اُمید ہے یہ
کہ ہو سگانِ مدینہ میں میرا نام شمار

جیوں تو ساتھ سگانِ حرم کے تیرے پھروں
مروں تو کھائیں مدینے کے مجھ کو مور و مار

اُڑا کے باد مری مشتِ خاک کو پسِ مرگ
کرے حضور کے روضے کے آس پاس نثار

اقتباس قصیدہ بہاریہ حجۃ الاسلام نانوتوی